

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE DERECHO**

**Departamento de Filosofía del Derecho**



**TESIS DOCTORAL**

**La propiedad en el pensamiento político de Platón: una aproximación  
filosófica-jurídica**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Pilar Méndez-Rocafort Area**

**Madrid, 2017**

LA PROPIEDAD EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE PLATÓN  
UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA-JURÍDICA

# INDICE

## I) INTRODUCCIÓN A PLATÓN

### 1. BIOGRAFÍA Y OBRA

### 2. CONTEXTO HISTÓRICO

#### 2.1 Introducción a la Historia de Grecia

#### 2.2 Contexto histórico para el Libro VIII de la República

#### 2.3 Esparta: Constitución, educación, aspectos sociales y económicos

## II) FILOSOFÍA POLÍTICA

### 1. INTRODUCCIÓN

### 2. INFLUENCIAS EN SU FILOSOFÍA POLÍTICA: LA SOCIEDAD PITAGÓRICA

#### 1. Introducción

#### 2. La sociedad pitagórica

##### 2.1 Pertenencia y rasgos de la sociedad pitagórica

##### 2.2 Ideas políticas

##### 2.3 Régimen económico

##### 2.4 Estudios

##### 2.5 Su relación con la política

##### 2.6 Su pervivencia en la época de Platón

##### 2.7 Conclusiones

### 3. LA SOCIEDAD Y EL GOBIERNO

#### 3.1 Origen de la sociedad

#### 3.2 Clasificación de los ciudadanos

#### 3.3 Formas de gobierno

### 4. LA POLITEIA PLATÓNICA

#### 4.1 Antecedentes históricos

#### 4.2 Características de la Politeia

#### 4.3 Relaciones sociales entre ciudadanos y con el poder

## III) ECONOMÍA Y PROPIEDAD

### 1. Introducción: La Economía en Grecia

### 2. Ideas económicas de Platón

### 3. La idea de propiedad en la República y las Leyes

### 4. Críticas de Aristóteles

## IV) RESUMEN y ABSTRACT

V) ANEXO. RESUMEN DE LA REPÚBLICA

BIBLIOGRAFÍA

## I) INTRODUCCIÓN

Para realizar este estudio y a medida que iba profundizando en la idea inicial de realizar un análisis del concepto de propiedad dentro del pensamiento político de Platón, fueron surgiendo nuevas dudas y me pareció que era necesario realizar un análisis más amplio del contexto histórico que incluyese Esparta y en el que se produjo la obra no sólo el de su época en Atenas, la del siglo V a.C., y poder establecer con claridad que régimen político era el defendido por Platón y si su defensa de la timocracia se debía a la influencia del régimen de Esparta.

Hay que señalar que existe una visión del mundo antiguo muy fragmentada, que existe una tendencia a considerar que el hecho de que las polis fuesen independientes políticamente supone también una independencia intelectual, por otro lado tendemos a considerar que sus avances técnicos no eran los apropiados para la comunicación y que ésta no era fluida, pero las evidencias me han llevado a plantearme que esta idea no es la correcta, que independencia política no significa incomunicación intelectual.

En esta introducción quiero señalar las ideas fundamentales que pretendo desarrollar y justificar dentro de esta tesis. Probablemente no son las ideas habituales que suelen presentarnos sobre Platón, pero que a mí me parecen después de la investigación que he realizado muy evidentes.

Al ir estudiando la obra de pareció muy clara la gran influencia de las ideas y el modo de vida pitagórico en los planteamientos que Platón defiende en su obra la *República*, aunque hay variaciones en la última de sus obras las *Leyes*, más histórica y relista, quizás estos cambios se deban al desencanto de Platón, personal por no haber podido implantar su polis en Siracusa, pero también pudo deberse al hecho de conocer en alguno de sus viajes a Sicilia, el problema de la irracionalidad de los números que había surgido en el mundo pitagórico.

Esto significa que parto de la idea de que Platón pertenecía a la escuela pitagórica y que esta influencia se refleja tanto en su filosofía política como en su idea de propiedad y que tiene eco en el tipo de enseñanzas que se impartían en la Academia. Considero que lo mantenía en secreto debido a todos los problemas políticos que habían sufrido sus seguidores en la historia política reciente.

Por lo tanto voy a realizar una comparación entre el modo de vida pitagórico y las enseñanzas de organización social que ellos consideraban válidas y los planteamientos de Platón, como veremos las semejanzas son muchas y evidentes. Lo que aporta Platón es considerar que lo que resulta válido para la sociedad pitagórica va a poder aplicarse a la organización de toda una polis, a toda la sociedad, que se regirá por unos principios intelectualmente aristocráticos.

La primera idea que voy a defender es que la teoría política de Platón debe si no todos sus planteamientos, al menos gran parte de ellos, a las teorías pitagóricas o más bien a su modo de vida y las enseñanzas morales de los pitagóricos.

Tradicionalmente el análisis de las ideas políticas de Platón ha tenido distintas fases y formas de interpretación. La primera, lo considera original e independiente de otros pensadores o ideas políticas, a medida que se ha ido conociendo más sobre el mundo de Esparta se ha podido ver su relación, su vinculación o su defensa de

determinados valores que regían esta polis, pero no se ha contemplado que tanto las ideas de Platón y las de la propia polis de Esparta se deban a una influencia pitagórica anterior y común, y que en el caso de Esparta tuvo una aplicación práctica y real. Platón aunque consideraba que su modo de vida austero estaba más próximo a sus propias ideas que otros, no lo consideró suficientemente bueno para su proyecto político.

Es frecuente caer en el error de la especialización, pero es muy importante tener en cuenta que el mundo antiguo no había saberes especializados ni una división clara, como las actuales entre las distintas ciencias o saberes, por tanto cualquier estudioso que quiera acercarse al mundo antiguo debe intentar abordarlo desde todas las perspectivas posibles y con la idea de unificarlas. No podemos separar a los pitagóricos del pensamiento de Platón porque los especialistas no le den importancia a la teoría de los números y se les asocie siempre dentro de los mal llamados presocráticos y rodeados de silencio cuando no de leyenda. Clasificar es propio de las ciencias no del pensamiento y aunque sea muy útil en algunos casos puede resultar confuso o equivocar los análisis si no es el esquema al que respondía la época que queremos investigar.

Como consecuencia la idea de propiedad que tanto nos llama la atención no es más que la extensión de una práctica habitual entre los pitagóricos, pero adaptada a un entorno social más amplio como es el de la polis.

Para comprender bien este planteamiento es necesario no sólo analizar la propia obra de Platón, sino también la de sus predecesores, por lo que resulta imprescindible realizar un análisis del contexto histórico dentro de la obra de Platón.

Por la extensión y el tiempo que supondría este tipo de investigación no se incluyen en este trabajo las posibles referencias o relaciones entre distintos filósofos, historiadores y estudiosos influidos por Platón, sabiendo que a su vez forman parte de un círculo más cerrado y secreto como era el círculo pitagórico y que podría tener influencias incluso en el mundo romano.

Ha sido un trabajo arduo por la dificultad relativa a las fuentes, su certeza y su disparidad, por la inmensa obra de Platón y la cantidad de bibliografía sobre el autor de la *República*, a lo que hay que añadir que su obra no se limita a un campo de estudio, sino que abarca desde el ser humano, al conocimiento y la sociedad hasta el Cosmos.

Sin embargo, acudir a la fuente de las ideas, y Platón es sin duda una de las más importantes me pareció fundamental para saber por qué pensamos lo que pensamos, mi curiosidad me llevó hacia este tema. No esperaba encontrarme tantas dificultades de interpretación y admito que hay lagunas en relación a los autores que tratan a Platón.

Quiero agradecer a todos los traductores que han colaborado de forma silenciosa para traernos el mundo clásico hasta nuestros días, su enorme trabajo y en especial a la Editorial Gredos que es la referencia sobre los autores clásicos y que desgraciadamente ha sido sustituida. Aún quedan muchas lagunas en castellano sobre la antigüedad, y sería una pena que este trabajo que inició la editorial se perdiese o no se continuase.

Quiero agradecer también a todos los que me han dado la oportunidad de hacer este trabajo, su apoyo y confianza, en especial al Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad Complutense.

Espero que si en alguna parte he aportado algo, compense los defectos que hay en él. Mi principal preocupación ha sido realizar una síntesis ordenada y clara del pensamiento de Platón y sus circunstancias, y saber por qué decidió establecer la comunidad de bienes.

## 1. BIOGRAFÍA Y OBRA

Es muy importante conocer la vida de cualquier pensador para intentar averiguar las razones que le llevan a defender determinadas ideas, pero en el caso de Platón es esencial para poder arrojar un poco de luz sobre sus tendencias políticas, democráticas u oligárquicas, o más bien timocráticas, discutidas por los investigadores y estudiosos de su obra. En este caso, por la aparente contradicción de sus planteamientos, como se verá más adelante, es fundamental conocer su situación familiar y la posible influencia de ésta, su circunstancia histórica, su educación, en la que fue determinante su encuentro con Sócrates, sus viajes y los contactos que se produjeron en ellos, especialmente con los pitagóricos.

El problema es, como sucede con casi todos los filósofos de la Antigüedad, que las fuentes directas<sup>1</sup> de las que disponemos para trazar sus biografías no son demasiado abundantes, son, incluso, escasas, y éste es también el problema con el que nos encontramos en Platón. Tampoco son abundantes las fuentes subsidiarias o indirectas<sup>2</sup>, en las que se habla de él sin ser el tema o personaje principal.

Además como señala Hare, “la información biográfica que se ha conservado no es fidedigna”<sup>3</sup>, y hay épocas oscuras, de las que apenas tenemos información. En cualquier caso, y, sabiendo las limitaciones, podemos intentar trazar su biografía.

Su biografía la he dividido en tres partes, la primera incluye su nacimiento y su familia, la segunda se refiere a su educación, desde la infancia, las enseñanzas de Sócrates, y sus viajes después de la muerte de Sócrates hasta la creación de la Academia, y la tercera desde la creación de la Academia hasta su propia muerte.

Esta división permite distinguir los hechos más relevantes de su biografía. La primera etapa sitúa su contexto, la segunda refleja su formación intelectual, desde su infancia, las enseñanzas de Sócrates, su muerte, que cambia el rumbo de su vida, y recoge los viajes en los que amplía su aprendizaje, y la tercera, desde la fundación de la Academia hasta su muerte, es la más productiva y creativa y en la que, aunque había empezado a escribir unos seis años antes sus diálogos más cercanos al pensamiento de Sócrates, continúa incansablemente la composición de los que constituyen la expresión de su pensamiento.

En cuanto a su obra, me resulta inabordable para este trabajo, plantear la cantidad de interpretaciones y conjeturas diferentes y opuestas sobre los diálogos de Platón, referidas a la autenticidad, la cronología absoluta y relativa, el orden en que fueron escritos, y a quiénes se refieren sus alusiones, entre otras cuestiones, problemas que preocupan desde hace siglos a todos los investigadores de Platón.

Sí hay unanimidad al aceptar que están escritos para un público general, no son sus lecciones para los alumnos de la Academia, que no se publicaron<sup>4</sup>, al contrario de lo

---

<sup>1</sup> Por orden cronológico: El propio Platón, las *Cartas VI y VII*, el *Fedón*, y el *Parménides* Aristóteles, *Metafísica I*; Apuleyo, *De Platone et eius dogmate*, en el s. II; Diógenes Laercio, s. III, Libro III y algunos pasajes sueltos de otros libros.

<sup>2</sup> Cicerón, lo cita en su obra del mismo título que la de Platón, *De República*, y pasajes de otras obras, Plutarco y Nepote al escribir una biografía sobre Dión, y también Diodoro de Sicilia, s. I. a. C., en su *Biblioteca Histórica*.

<sup>3</sup> HARE, R.M., *Platón*. Trad. Andrés Martínez Lorca Madrid, Ed. Alianza, 1991 p. 11



que sucede con la obra de Aristóteles. También hay consenso al decir que se han conservado todos los diálogos escritos de Platón.

Sus “doctrinas no escritas” o discursos verbales, y a las que Platón se refiere en la *Carta VII*, actualmente son objeto de discusión, y como ya señaló Hegel podrían ayudarnos a ver las concepciones de Platón de una forma más sencilla. Reale<sup>5</sup>, en la actualidad, señala que de la solución de este problema, que se ha suscitado en las últimas décadas, depende la correcta comprensión del pensamiento platónico en general.

Por estos motivos, voy a seguir la clasificación realizada por Emilio Lledó<sup>6</sup>, que los divide y agrupa en cuatro épocas: la primera la de sus **diálogos de juventud** o período socrático, en los que predominan las preocupaciones éticas y reproduce las opiniones de Sócrates, la segunda la **época de transición**, caracterizada por los problemas políticos y su enfrentamiento a los sofistas, y en la que trata temas sobre todo órfico-pitagóricos relativos al alma, la tercera la **época de madurez**, en la que aparece su teoría de las ideas y del conocimiento y trata temas de ética y política, y la cuarta la **época de vejez**, en la que revisa sus planteamientos anteriores, aumenta su interés por lo real y la historia, y trata temas cosmológicos. Incorporo los diálogos de cada época, citados en el orden de composición aceptado por casi toda la doctrina, en su trayectoria vital.

Los diálogos que tienen como tema principal su filosofía política o están relacionados con ella son: los principales la *República* y las *Leyes*, también el *Político* y el *Sofista*, e indirectamente el *Timeo* y el *Critias*. Actualmente la doctrina no discute, como durante todo el siglo pasado, las épocas a las que pertenecen estas obras, tampoco su autenticidad, excepto el *Epínomis*, que no está incluido, y en lo relativo al momento de composición, cuando ésta puede establecerse, el consenso es bastante generalizado, aunque respecto a las *Leyes* también se plantean opiniones distintas sobre el momento de su publicación.

Como ya advirtió Hegel, “*los sondeos críticos que se hacen para averiguar si éstos o los otros diálogos secundarios son auténticos o apócrifos (pues acerca de los principales apenas dejan lugar a dudas los testimonios de los autores antiguos), son absolutamente superfluos en filosofía y nacen, en realidad, de ese espíritu hipercrítico tan característico de nuestra época.*”<sup>7</sup>

Quizás todos estos problemas se deban a que, como señala Robin, la primera vez que el conjunto de la obra de Platón se reveló al mundo occidental fue a partir de Marsilio Ficino, quien, a finales del siglo XV<sup>8</sup>, tradujo al latín por primera vez todos los diálogos de Platón<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> COPLESTON, F, *Historia de la Filosofía*. Vol. I “Grecia y Roma”. Barcelona, Ariel, 1969, p. 144

<sup>5</sup> REALE, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003

<sup>6</sup> LLEDÓ, E., *Diálogos de Platón, I, Introducción*, Madrid, Ed. Gredos, 2007

<sup>7</sup> HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*, II, 8ª reimp., Trad. Wenceslao Roces, México, Ed. F. C. E., 2005, p. 143.

<sup>8</sup> En 1483 o 1484. Hemos pasado mucho tiempo en la ignorancia.

<sup>9</sup> ROBIN, León, *Platón*, Paris, Ed. Presses Universitaires, 1968, p.24

## 1. Primera parte. Contexto vital.

### 1.1 Nacimiento

Según el relato de Diógenes Laercio<sup>10</sup>, Aristocles de Atenas, apodado **Platón**<sup>11</sup>, nace en Atenas, o quizás en Egina<sup>12</sup>. En su caso, el lugar exacto de nacimiento no es muy relevante, porque lo que define a Platón es pertenecer a una importante familia ateniense, y porque, aunque fuese cierto que nació en Egina, se debió a que su padre fue trasladado allí como colono de Atenas<sup>13</sup>.

Diógenes Laercio dice<sup>14</sup> que, “nace en la Olimpiada ochenta y ocho<sup>15</sup>, el séptimo día del mes Targelión<sup>16</sup>, en el mismo día que dicen los delios que nació Apolo”. Y que nació en el arcontado de Aminias, el mismo en el que murió Pericles (429 a.C.)<sup>17</sup>. Es muy probable entonces, que su fecha de nacimiento se sitúe en el 428 o el 427 a.C., ya que el arcontado, la jefatura nominal de Atenas, en esa época, duraba un año<sup>18</sup>.

Cuando él nació, ya se había iniciado la Guerra del Peloponeso<sup>19</sup>, que enfrentó a Atenas y Esparta y dividió a los atenienses. A partir de ese momento Atenas empezaría su declive, cuyas consecuencias afectarían directamente la vida y las decisiones de Platón.

### 1.2 Familia

Su padre, Aristón, se proclamaba descendiente del rey Codro, el último rey de Atenas. Según Diógenes Laercio, había sido enviado con otros atenienses como colono a Egina y de allí volvió a Atenas cuando los atenienses fueron expulsados por los lacedemonios. A su regreso fue corego<sup>20</sup> en Atenas, lo que indica su encumbrada posición social.

---

<sup>10</sup> Diógenes Laercio, escribió *Vidas de los filósofos ilustres* en el s. III d. C. Su obra es la única narración extensa y antigua de la historia de la filosofía antigua que ha llegado hasta nosotros. En ella describe la vida y algunas ideas de los filósofos que le precedieron. Poco apreciado por su falta de rigor al sistematizar las ideas filosóficas, recientemente se está valorando más su importancia.

<sup>11</sup> Πλάτων: de anchas espaldas. El nombre de Platón fue, al parecer, el apodo que le puso su profesor de gimnasia, según recoge Diógenes Laercio en su *Vidas de los filósofos ilustres*, III, 3

<sup>12</sup> Egina, en ese momento era una polis aliada de Atenas y antes lo fue de Esparta, aunque esta simpatía hacia el gobierno de Esparta no era infrecuente entre los nobles atenienses.

<sup>13</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, III, 3.

<sup>14</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, III, 1.

<sup>15</sup> Dice Diógenes Laercio, que en la Olimpiada ochenta y ocho, años 428 al 425 a.C.

<sup>16</sup> El mes de mayo.

<sup>17</sup> Pericles murió al inicio del conflicto, como consecuencia de la peste que se desató por el cerco de los espartanos sobre el Pireo, donde la población estaba hacinada dentro de las Murallas Largas, y que se extendió hasta Atenas.

<sup>18</sup> Su arcontado duró desde el 29 de julio del 428 al 24 de julio del 427 a.C y también siguiendo a Diógenes que sigue el testimonio de Hermodoro se retiró a Megara con 28 años, lo que situaría su fecha de nacimiento en el 427 a.C.

<sup>19</sup> La Guerra (431- 404 a. C), duró veintiséis años y la posición de los atenienses frente a esta guerra no fue pacífica. Temístocles y Pericles, del partido democrático impusieron sus tesis belicistas contrarias a Esparta, frente a la postura de Cimón, que contaba con el apoyo de las grandes familias nobles y que abogaba por una política pro espartana, más favorable a la paz.

<sup>20</sup> Era una forma de servicio público, que implicaba un gran honor, y en la que los ciudadanos más ricos, tenían que encargarse del coste que acarrearía contratar los coros para los certámenes

Su madre Pericción<sup>21</sup>, según afirma Diógenes Laercio<sup>22</sup>, descendía de la familia de Solón, el antiguo legislador griego. Es una figura envuelta en leyenda, a la que algunos relacionan con el mundo pitagórico.<sup>23</sup> Era además hermana de Cármides y sobrina de Critias, dos de los “Treinta Tiranos” que al finalizar la Guerra del Peloponeso<sup>24</sup>, en el año 404, apoyados por la victoriosa Esparta, establecieron un gobierno radical y violento opuesto a la democracia, cuando Platón tenía veinticuatro años<sup>25</sup>.

Tuvo dos hermanos, Glaucón y Adimanto<sup>26</sup>, que son sus interlocutores en el diálogo de la *República* y una hermana, Potone, madre de Espeusipo<sup>27</sup> su futuro sucesor en la dirección de la Academia<sup>28</sup>.

Como cuenta el propio Platón en su diálogo *Parménides*<sup>29</sup>, a la muerte de Aristón, Pericción se casó con su tío Pirilampes, amigo y partidario prominente de Pericles<sup>30</sup>, con quien tuvo otro hijo, Antifonte<sup>31</sup>.

Todos ellos, excepto las mujeres y su sobrino, dan título o aparecen en alguno de sus diálogos.

Por estos datos sólo se puede deducir que pertenecía a una importante familia de la aristocracia ateniense. No sabemos si en su entorno familiar también se vivían las

---

líricos o dramáticos que se celebraban con motivo de las fiestas religiosas, como las Panateneas, en honor a Atenea. Después de la construcción de triremes, era el servicio más caro.

<sup>21</sup> También llamada Perictiona, o incluso Potona.

<sup>22</sup> Diógenes Laercio, III, 1

<sup>23</sup> HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID; LÓPEZ MELERO, RAQUEL. *Civilización griega*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, pag.138. Estobeo, la cita en más de una ocasión en el tratado *Sobre la armonía de las mujeres*, aunque no se sabe con certeza si se refiere a la madre de Platón. En cualquier caso las mujeres sólo podían formarse en la escuela pitagórica, por su carácter religioso, más tarde podrían hacerlo en la Academia.

<sup>24</sup> Antes de este enfrentamiento civil, Atenas, una vez terminadas las guerras que la enfrentaban con los persas, las llamadas Guerras médicas<sup>24</sup> (499 – 449 a. C.), y en las que los espartanos fueron sus aliados, aunque no siempre, había logrado un desarrollo y prosperidad que la situaron como la polis más importante del mundo griego. Después no hubo ninguna batalla directa entre griegos y persas, pero Persia continuó entrometiéndose en cuestiones griegas durante los siguientes veinte años, y su ayuda fue decisiva para asegurarle la victoria a Esparta en la Guerra del Peloponeso.

<sup>25</sup> Jenofonte, *Helénicas*, II, 3, 3, III 3,2

<sup>26</sup> La doctrina discute si son mayores que Platón o si sólo lo es Adimanto, basándose en la edad necesaria para combatir en la batalla en Mégara, como afirma Guthrie, GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía griega*, Vol. IV, Madrid, Ed. Gredos, 1990, pag.21, pero no hay datos concluyentes para establecer esto, tampoco parece significativo para su obra. En cualquier caso, por la lectura de la *República*, parece que Adimanto discute con Platón de igual a igual, mientras que con Glaucón adopta un tono más pedagógico y protector.

<sup>27</sup> Espeusipo, siguió los mismos principios de Platón, sin embargo en su carácter no mantuvo fidelidad, pues era iracundo, y cedía a los placeres.

<sup>28</sup> A partir del año 348-344.

<sup>29</sup> *Parménides*, 126 a-c

<sup>30</sup> Plutarco así lo considera, *Pericles*, 3.

<sup>31</sup> Según cuenta Platón en el *Parménides*, 126 b, era amigo de Pitodoro, que era arconte epónimo en Atenas 404 - 403 a. C., el año en el que se impuso la “Tiranía de los Treinta” pero por la que por su tendencia democrática no fue reconocido, y es el narrador de la conversación que tuvo con Sócrates, Zenón y Parménides, y por lo que cuenta Platón se dedicaba la mayor parte del tiempo a los caballos.

tensiones de la propia Atenas frente a la Guerra del Peloponeso, ya que la familia de su padre Aristón pertenecía a la nobleza, en general partidaria o más favorable al régimen de Esparta y a lograr la paz con ella, mientras que su padrastro Pirilampes, había sido amigo de Pericles, defensor de la democracia y que mantuvo desde el principio una clara oposición a los lacedemonios.

Se suele considerar que su ascendencia aristocrática ha sido la responsable de la preferencia de Platón hacia el modelo espartano y también de su oposición a la democracia desde sus primeros años, pero lo cierto es que por el segundo matrimonio de su madre y dentro de su familia existían tendencias democráticas, aunque los partidarios y contemporáneos de Pericles pertenecían a una democracia moderada y no radical, como fue la que predominó después de la muerte de Pericles.

Lo cierto es que en sus planteamientos políticos sí manifiesta una clara predilección por el modelo espartano anterior a la Guerra del Peloponeso, que es el primero que deriva de su modelo aristocrático y con unos valores y características más cercanas a las ideas que defiende para su sistema político, y es evidente su rechazo al sistema democrático que él vivió.

## **2. Segunda parte. Educación y formación.**

### **2.1 En su infancia**

En lo que seguro que influyó su familia fue en su educación. Durante su infancia, como correspondía a los niños de su rango social, tuvo una educación completa, que abarcaba lo intelectual y también lo físico.

Según el biógrafo Diógenes Laercio, aprendió las primeras letras en la escuela de Dionisio al que menciona en los *Rivales*, que tuvo un maestro de gimnasia, llamado Aristón, y que Didearco dice que participó en los combates de lucha en el Itsmo, que se dedicó a la pintura y que escribió poemas, poesías líricas y tragedias<sup>32</sup>.

Apuleyo cuenta que su sobrino Espeusipo que había recopilado por su cuenta detalles de la familia, alaba la facilidad de percepción y la admirable modestia que le caracterizaban en su infancia. Cuenta que desde su infancia, Platón estaba imbuido de amor al trabajo y de hábitos serios, virtudes que se desarrollarán en él como todas las demás cuando llegó a ser adulto<sup>33</sup>.

Esta es la información que tenemos de las fuentes, que no son muy cercanas en el tiempo<sup>34</sup>, sobre esta etapa de su vida.

### **2.2 En su juventud. Enseñanzas de Sócrates.**

---

<sup>32</sup> Dice Diógenes que incluso escribió una tragedia y que la quemó después de haber oído hablar a Sócrates.

<sup>33</sup> Textos de Apuleyo en francés en el sitio de Philippe Remacle (1944 - 2011): Trad. de Victor Bétolaud (1803 - 1879); APULEYO, *Oeuvres complètes d'Apulée, De la doctrine de Platon*, T. II, París, Ed. Garnier Frères, 1836

<sup>34</sup> Como aparece en la primera nota, Apuleyo escribió en el s. II y Diógenes Laercio, escribió su obra *Vidas de los filósofos ilustres* en el s. III d. C.

A los dieciocho años comenzaba en Atenas la efebía o aprendizaje militar. Y Diógenes, basándose en otro testimonio, dice que participó en tres expediciones militares, la primera vez en Tanagra, la segunda en Corinto y la tercera en Delos. Aunque sólo podría haber participado en las de Tanagra y Corinto<sup>35</sup>.

Diógenes Laercio, dice que Platón conoció a Sócrates a la edad de veinte años, aunque el historiador W. K. C. Guthrie se muestra convencido de que ya lo frecuentaba con anterioridad<sup>36</sup>. En cualquier caso, puede establecerse que el primer encuentro se produjo entre el 412 y el 407, es decir, entre los quince y los veinte años de Platón.

Apuleyo cuenta que fue su padre Aristón quien le presentó a Sócrates<sup>37</sup>. Diógenes sólo dice que Sócrates se encontró con Platón. Es razonable pensar que por la costumbre ateniense y la edad, fuese su padre quien se lo presentó y no que se trató de un encuentro casual. Sócrates tendría entonces sesenta y tres años y su enseñanza sobre la virtud y su definición, duraría un período de siete u ocho años. Tuvo una influencia decisiva en su vida y fue su único maestro hasta que murió en el 399 a.C. a los setenta años<sup>38</sup>.

A partir de ahora comienza un período decisivo para sus decisiones personales y la continuación de su aprendizaje y en el que las circunstancias políticas desempeñaron un importante papel.

A partir de aquí tenemos el testimonio del propio Platón. Como él mismo cuenta en la *Carta VII*, cuando era joven sentía lo mismo que les pasaba a otros muchos, y tenía la idea de dedicarse a la política cuando pudiera ser dueño de sus actos, pero las circunstancias políticas de Atenas lo “marearon”.

Platón tenía veinticuatro o veintitrés años cuando terminó la Guerra del Peloponeso, en el 404 a.C. Como consecuencia de la victoria espartana se impuso en Atenas un gobierno apoyado por Esparta, de carácter oligárquico que suprimió la democracia. Formaban parte de este gobierno, llamado de los “Treinta Tiranos”, dos parientes cercanos suyos, Critias, primo de su tío Cármides, y “en consecuencia, me invitaron al punto a colaborar en trabajos que, según ellos, me interesaban.”<sup>39</sup> Platón creyó que iban a gobernar la polis sacándola de un régimen injusto para llevarla a un sistema justo y puso atención en lo que podría conseguir, pero en realidad lo que vio en poco tiempo, hizo parecer de oro el antiguo régimen. Cuentan que incluso pretendieron obligar a Sócrates a detener a un ciudadano<sup>40</sup> y a conducirlo violentamente a su

---

<sup>35</sup> No pudo participar ni en la tercera, porque tuvo lugar en el 424, sí pudo participar en las de Tanagra (395) y Corinto (394), en medio de sus viajes.

<sup>36</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía griega*, Madrid, Ed. Gredos, 1990, p.24

<sup>37</sup> Textos de Apuleyo en francés en el sitio de Philippe Remacle (1944 - 2011): Trad. de Victor Bétolaud (1803 - 1879); APULEYO, *Oeuvres complètes d'Apulée, De la doctrine de Platon*, T. II, París, Ed. Garnier Frères, 1836 “Comme Socrate racontait ce songe au milieu de ses disciples, précisément Ariston venait derrière lui pour lui présenter le petit Platon.”

<sup>38</sup> Sócrates a su vez había sido discípulo de Arquélao, y éste de Anaxágoras que nació en Clazómenas, una ciudad jónica. Anaxágoras (500 - 428 a. C.), fue discípulo de Anaxímenes de Mileto, se trasladó a Atenas donde fue maestro y amigo de Pericles.

Sócrates murió a los setenta años.

<sup>39</sup> PLATÓN, *Carta VII*, 324 d

<sup>40</sup> Podría referirse a Terámenes, que, aunque formaba parte de este gobierno, se opuso a las medidas que se estaban adoptando y fue ejecutado.

ejecución, con el fin evidente de hacerle cómplice de sus actividades criminales, pero Sócrates no obedeció y se arriesgó a toda clase de peligros antes de colaborar en sus iniquidades. Platón se indignó y se abstuvo de las miserias de esa época.

### **2.3 Madurez. Muerte de Sócrates (399 a. C). Sus viajes.**

**2.3.1 Muerte de Sócrates (399 a. C).** Al año siguiente, en el 403 a.C., el demócrata Trasíbulo, apoyado por la flota ateniense de Samos, que no había aceptado nunca el anterior sistema, restaura la democracia y hace caer el gobierno de los “Treinta Tiranos” con todo su sistema político. Platón sigue contando que otra vez, aunque con más tranquilidad, le arrastró el deseo de dedicarse a la actividad política. Reconoce que los demócratas que entonces se repatriaron se comportaron con gran moderación, pero que la casualidad quiso que algunos de los que ocupaban el poder hicieran comparecer ante el tribunal a Sócrates, acusándolo de impiedad y de corromper a la juventud y fue condenado “...y dieron muerte al hombre que un día se negó a colaborar en la detención ilegal de un amigo de los entonces desterrados, cuando ellos mismos sufrían la desgracia del exilio.”<sup>41</sup>

Platón tendría veintinueve o veintiocho años cuando ocurrió. Contará su muerte en otro diálogo suyo, el *Fedón*, que narra la última noche de Sócrates antes de beber cicuta, aunque como cuenta también en ese diálogo, él no estuvo entre los amigos que lo acompañaron en la cárcel ese último día. Era muy probable que la situación en Atenas resultase peligrosa para cualquier amigo de Sócrates, y no era la primera vez que una polis atacaba a un filósofo<sup>42</sup>.

Todas estas circunstancias como el mismo relata en la *Carta VII*, hacen que se aleje de la política, y se oriente hacia la filosofía. “Por otra parte, tanto la letra de las leyes como las costumbres se iban corrompiendo hasta tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir la mirada a la situación y ver que todo iba a la deriva por todas partes, acabé por marearme. Sin embargo, no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar la situación y, en consecuencia, todo el sistema político, pero sí deje de esperar continuamente las ocasiones para actuar...”<sup>43</sup>

Por lo que él mismo cuenta, podemos afirmar que la realización y finalidad de los diálogos que se refieren a su filosofía política, son consecuencia directa de la circunstancia histórica y política que le tocó vivir.

### **2.3.2 Viajes. Obras. Primer viaje a Sicilia.**

#### **2.3.2.1 Viajes.**

Después de la muerte de Sócrates, comienza un período en el que a través de sus viajes continúa su aprendizaje, empieza a escribir sus primeros diálogos e intenta poner en práctica su filosofía política. La fundación de la Academia, once o doce años más tarde, será el resultado de su primer viaje a Sicilia.

---

<sup>41</sup> PLATÓN, *Carta VII*, 325 d

<sup>42</sup> En Crotona el 508 a. C., había estallado una revolución democrática contra la influencia Pitágoras y él y los alumnos de su escuela fueron atacados por sus habitantes dirigidos por Cilón.

<sup>43</sup> PLATÓN, *Carta VII*, 325 d

Cuenta Diógenes, que al desaparecer Sócrates, recibió las enseñanzas de Crátilo<sup>44</sup> seguidor de Heráclito<sup>45</sup>, y de Hermógenes seguidor de Parménides. Basándose en el testimonio de Hermodoro, afirma que más tarde se retiró a Megara con Euclides (que había sido también discípulo de Sócrates), en compañía además de otros socráticos.

Luego fue a Cirene<sup>46</sup> a la escuela de Teodoro el matemático<sup>47</sup> y de allí fue a Italia a visitar a los pitagóricos Filolao (de Crotona) y Éurito (de Tarento)<sup>48</sup>. Platón en la *Carta VII* también afirma haber ido a Italia y a Sicilia y Dión se refiere a Megara.

Continúa Diógenes diciendo que de allá fue hasta Egipto a ver a los profetas. “Dicen que allí le acompañó Eurípides, el cual se puso enfermo y fue curado por los sacerdotes mediante un tratamiento con agua de mar.” Que intentó tomar contacto con los magos (de Persia), pero fue retenido a causa de las guerras de Asia.

Aunque muchos estudiosos han dudado de su viaje a Egipto, Plutarco, en su biografía de Solón<sup>49</sup>, se refiere también a un viaje de Platón a Egipto y dice que cubrió los gastos de su viaje con la venta de algún aceite. Incluso el historiador Diodoro de Sicilia se refiere a este viaje de Platón<sup>50</sup> y añade que tanto Licurgo, Platón y Solón dispusieron muchas de las costumbres Egipto en sus propias legislaciones<sup>51</sup>.

### 2.3.2.2 Diálogos de este período

Durante esta época escribe los **diálogos de juventud, llamados también diálogos socráticos** (393-389) Son los diálogos considerados socráticos, en los que refleja el pensamiento de Sócrates y en los que el tema fundamental es la virtud.

Emilio Lledó, recogiendo la doctrina reciente, considera que siguen este orden: Apología, Ión, Critón, Protágoras, Laques, Trasímaco, Lisis (*que quizá sea posterior*) Cármides, y Eutifrón<sup>52</sup>.

### 2.3.2.3 Primer viaje a Sicilia

Casi al final de este período, cuando tenía treinta y nueve o cuarenta años, realiza el **primer viaje a Sicilia** (388-387 a. C.)

Confiesa Platón en la *Carta VII*, que, cuando llegó por primera vez a Italia y a Sicilia, ya pensaba que no cesarían los males del género humano hasta que ocupasen el poder los filósofos puros y auténticos o bien que los que ejercían el poder en las polis

---

<sup>44</sup> Sin embargo, Aristóteles en la *Metafísica* I, (987 a, 30), dice que recibió las enseñanzas de Crátilo antes de conocer a Sócrates.

<sup>45</sup> Filósofo presocrático que defendía que todo estaba en constante movimiento.

<sup>46</sup> Esta visita es mencionada también por Apuleyo. Cirene es una antigua polis en la actual Libia, su constitución era similar a la de Esparta.

<sup>47</sup> Que conocía y apreciaba a Teodoro lo sabemos por el papel que le asigna en el *Teeteto*.

<sup>48</sup> En Tarento vivía Arquitas, también era pitagórico y del que hablará en la *Carta VII*.

<sup>49</sup> PLUTARCO, *Solón*, 2,7

<sup>50</sup> DIODORO de SICILIA, *Biblioteca Histórica*, I-III, 96,2

<sup>51</sup> DIODORO de SICILIA, *Biblioteca Histórica*, I-III, 98,1

<sup>52</sup> En este diálogo ya aparece su interés por la geometría, por lo que es probable que haya sido posterior a su viaje a Egipto o a Italia.

llegasen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino. Y dice también que no le gustó en absoluto la clase de vida que allí se consideraba feliz, llena de banquetes y durmiendo también durante el día.

En este viaje a Siracusa conoce a Dión, que era joven y al que explicaba lo que le parecía mejor para los hombres, sin ser consciente entonces de que estaba preparando la futura caída de la tiranía, porque Dión asimiló sus enseñanzas con más entusiasmo que los otros jóvenes con los que tuvo relación y cambió su tipo de vida, dando mayor importancia a la virtud que al placer y que por ello se hizo odioso a los que vivían según las normas del régimen tiránico. Más tarde se produjo la muerte de Dionisio el Viejo<sup>53</sup>.

Diógenes Laercio relata que cuando estaba allí, Dionisio el Viejo le obligó a tratar con él y al hablar sobre la tiranía y que al decirle Platón que el derecho del más fuerte no es conveniente por sí mismo, a no ser que el más fuerte destaque también por su virtud, se ofendió y en principio pensó en asesinarlo, pero que disuadido por Dión lo entregó a un lacedemonio para que lo vendiera como esclavo. Éste lo condujo a Egina, entonces aliada de Esparta, y lo puso a la venta. Lo rescató Anicérides de Cirene, que por suerte se encontraba allí y lo envió a Atenas junto a sus compañeros. Sus compañeros le enviaron enseguida el dinero, que él no admitió, diciendo que no sólo ellos eran dignos de preocuparse por Platón. Algunos dicen que Dión envió el dinero, y él no lo aceptó, sino que le compró el jardín de la Academia.

De esta etapa se puede deducir que falta información fidedigna y que es muy difícil saber el orden de sus viajes y si los realizó todos, es un período oscuro, lo único que se puede añadir es que a las enseñanzas de Sócrates que pudieran servirle para su construcción política, añadió fundamentalmente las que aprendió en Crotona y Tarento de los pitagóricos, ya que él mismo reconoce haber estado en Italia y la teoría musical de los pitagóricos aparece en la *República*<sup>54</sup>.

### **3. Tercera parte. La Academia. (387 a. C.)**

#### **3.1 La Academia**

Cuando regresa a Atenas inicia su actividad en la Academia. Son también unos veintiún años de oscuridad en la vida de Platón, excepto la información de los viajes a Sicilia que él mismo cuenta en la *Carta VII*, lo único que se puede deducir es que Platón influido por los modelos pitagóricos que había visto en la Magna Grecia<sup>55</sup> se propuso formar una escuela con sus más fieles seguidores<sup>56</sup>.

Al volver a Atenas, compró un terreno al noreste de la Acrópolis, en un lugar dedicado al héroe Academo. Dice Diógenes: “A su regreso a Atenas vivía en la Academia, que es un gimnasio bien poblado de árboles en los arrabales de la ciudad, que recibe su nombre de un cierto héroe, Hecademo.”<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Dionisio I el viejo murió el 367 a. C.

<sup>54</sup> *República*, VII, 530 d

<sup>55</sup> Se llama así al territorio del Sur de Italia, en el que había influencia griega y colonias afines a Esparta o a Atenas.

<sup>56</sup> PABÓN, J.M. y FERNÁNDEZ-GALIANO M., *La República*, 5ª ed., Madrid, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, p. XIII

Para José Manuel Pabón ésta es la deducción que puede realizarse, y comparto este análisis.

<sup>57</sup> Diógenes Laercio, III, 7



Es razonable pensar que las materias que se impartían coincidían con las que él establece en el libro VII de la *República*: música, que incluía las narraciones y la propia música, aritmética o matemáticas, geometría y astronomía<sup>58</sup>, también algo de ciencias naturales<sup>59</sup>, aunque la finalidad fundamental era la formación de políticos expertos y preparados para gobernar, legislar o aconsejar de acuerdo a la idea del Bien.

Se conocen algunos discípulos que, después de estudiar en la Academia, se dedicaron a estas actividades. Un ejemplo de ellos fue Eudoxo de Cnido, cuya teoría de las proporciones se recoge en los elementos de Euclides, fue legislador de sus conciudadanos y Diógenes lo incluye entre los filósofos pitagóricos<sup>60</sup>.

A la Academia también perteneció otro de los matemáticos más importantes de su tiempo<sup>61</sup>, Teeteto, interlocutor en el *Sofista*, y que da nombre a un diálogo. Su teoría de los números irracionales es su aportación fundamental<sup>62</sup>.

Por lo que dice Diógenes Laercio, al comparar a Platón con Espeusipo, su sobrino y sucesor en la dirección de la Academia, en ella hubo también mujeres y Platón no cobraba a todos los alumnos. “Se decía que también acudían a sus lecciones las discípulas de Platón Lastenia de Mantinea y Axiótea de Fliunte. De ahí que Dionisio le comentara en una carta “Hasta por tu discípula de Arcadia es posible colegir tu sabiduría. Mientras que Platón dejaba libres de pagos a quienes frecuentaban su escuela, tú impones un tributo y lo tomas tanto de los que quieren como de los que no quieren.”<sup>63</sup>

Para Robin tenía una finalidad predominantemente política<sup>64</sup>.

Copleston considera que se la puede llamar con razón la primera universidad europea, y que aunque Platón trataba de formar políticos y gobernantes, también había en ella espíritu científico<sup>65</sup>.

Guthrie la define como una escuela de base religiosa: “...No se parece en nada a ninguna institución moderna...Los paralelos más cercanos son probablemente nuestras antiguas universidades... con las características que han heredado del mundo medieval, en particular sus conexiones religiosas y el ideal de la vida en común, especialmente las comidas... La santidad del lugar era grande, y se celebraban otros cultos allí, incluidos

---

<sup>58</sup> El *Cuadrivium* en la enseñanza medieval consistía en *Aritmética, Geometría, Música y Astronomía*.

<sup>59</sup> Aristóteles se formó en la Academia. Su padre Nicómaco, médico del rey Amintas de Macedonia había muerto, y su tío y tutor Proxeno de Atarneos lo envió a Atenas, para que estudiase en la Academia, y allí permaneció durante veinte años.

<sup>60</sup> Diógenes Laercio, VIII, 88. Dice que estudió geometría como alumno de Arquitas, medicina con Filistión de Sicilia y que también asistió a las lecciones de Platón. Guthrie menciona también a Aristónimo, Formio y Menedemo, citados por Plutarco.

<sup>61</sup> La tradición muy posterior dice que en el frontispicio de la Academia había una inscripción que decía: “que nadie entre aquí que no sepa geometría.” Mencionado por Juan Filópono, filósofo cristiano neoplatónico que vivió en Alejandría en el s. VI.

<sup>62</sup> Incluidas en el *Libro X* de los *Elementos* de Euclides.

<sup>63</sup> Diógenes Laercio, IV, 2.

<sup>64</sup> ROBIN, León, *Platón*, Paris, Ed. Presses Universitaires, 1968

<sup>65</sup> COPLESTON, F, *Historia de la Filosofía*. Vol. I “Grecia y Roma”, Barcelona, Ariel, 1969, p. 143

los de la misma Atenea. Para formar una sociedad que tuviera su tierra y sus locales propios, como hizo Platón, parece que era un requisito legal el registrarla como *thíasos*, es decir, como asociación de culto dedicada al servicio de alguna divinidad. Platón eligió a las Musas, que ejercían el patronazgo de la educación... Las comidas en común eran famosas por su combinación de alimentos sanos y moderados con una conversación que valía la pena recordar y anotar. Cuenta Plutarco que un invitado dijo que los que habían cenado con Platón se sentían bien al día siguiente.”<sup>66</sup>

Para Russell la Academia está pensada según el modelo de las sedes pitagóricas de las cuales es heredera<sup>67</sup>. Jaeger supone que el ideal educativo que imperaba en la academia platónica cuando Aristóteles la frecuentaba era pitagórico<sup>68</sup>.

Probablemente fuese todas estas cosas, un centro filosófico y religioso, político, y científico.

Entre sus alumnos más famosos destaca Aristóteles y también recibieron formación allí, en la tercera etapa de la Academia, Cicerón, Plutarco y Apuleyo.

Perduró hasta que Justiniano, emperador romano de Oriente, que deseaba la unidad religiosa para garantizar la hegemonía del Imperio bizantino, mandó clausurar las escuelas paganas en el año 529<sup>69</sup>.

### 3.2 Diálogos.

Durante este período escribe sus **Diálogos transición** (388-385): Gorgias, Menón, Eutidemo, Hippias Menor, Crátilo, Hippias Mayor y Menéxeno. Y también los considerados mayoritariamente los más representativos de su pensamiento, y que se agrupan como **Diálogos madurez** (385-370): El Banquete, Fedón, La República y Fedro.

En estos diálogos aparece la tendencia metafísica y psicológica, aumenta el rigor lógico y las divisiones, aparecen las matemáticas para basar sus explicaciones y una marcada influencia órfico-pitagórica en relación a la creencia de la inmortalidad del alma. Desarrolla también su teoría del conocimiento, la teoría de las ideas y su teoría política.

### 3.3 Segundo viaje a Sicilia 367-366 a. C.

Cuando muere Dionisio, Dión persuade a su hijo para que invite a Platón como colaborador de sus planes, que eran conseguir que Dionisio el Joven fuese un gobernante con los ideales que también estaban arraigados en otras personas, gracias a rectas enseñanzas. Tenía grandes esperanzas de conseguir que, sin matanzas, ni crímenes, ni desgracias, se llegase a establecer en toda la polis una vida verdaderamente dichosa.

---

<sup>66</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía griega*, Vol. IV, Madrid, Ed. Gredos, 1990, p. 30

<sup>67</sup> RUSSELL, Bertrand: *Historia de la Filosofía*. Trad. Juan Martín Ruiz-Werner y Juan García-Puente. Madrid, Ed. Aguilar, 1973 p. 761

<sup>68</sup> JÁMBLICO, *Vida pitagórica. Introducción al Protréptico* Trad. M. Periago Lorente, Madrid, Ed. Gredos, 2008, p.172

<sup>69</sup> Cicerón, s. I a. C.; Plutarco, s.I a.C.- I; Apuleyo, s. II.

Dionisio mandó un mensaje a Platón pidiéndole que acudiera y Dión a su vez le mandó otro diciéndole que acudiera lo más rápido posible, antes de que las personas que rodeaban a Dionisio el Joven influyeran sobre él y lo apartasen hacia otro género de vida que no fuese perfecto y le animaba diciéndole que sus sobrinos y parientes se mostraban muy inclinados hacia las doctrinas y sistema de vida que Platón predicaba y que era la ocasión para que se realizase la esperanza “...de que llegasen a coincidir en las mismas personas los filósofos y los conductores de grandes ciudades.”<sup>70</sup>

Platón recuerda que desconfiaba de los jóvenes, porque sus ambiciones son volubles y cambian con frecuencia en sentido contrario, y aunque lleno de dudas se decidió a ir porque pensó que “...si alguna vez había que intentar llevar a cabo las ideas pensadas acerca de las leyes y la política, ese era el momento de intentarlo, pues si podía convencer suficientemente a un solo hombre, habría conseguido la realización de toda clase de bienes.”<sup>71</sup>, y también movido por los vínculos de hospitalidad y de amistad con Dión.

Al llegar se encontró una situación de intrigas alrededor de Dionisio y de calumnias contra Dión ante el tirano. Platón le defendió, pero Dionisio a los tres meses acusó a Dión de conspirar contra la tiranía y lo desterró. Por ello todos los amigos de Dión estaban temerosos de que se les acusara y castigara como cómplices de su conspiración. Pero Dionisio le animaba y le pedía a Platón que se quedara y para evitar que se marchase lo alojó en la acrópolis de donde no podía salir sin su permiso. Platón intentó convencer a Dionisio para que lo dejase marchar. Como el mismo comenta más adelante había guerra en Sicilia y Dionisio le aseguró que cuando se restableciera la paz los volvería a llamar a Dión y a él. Después salió de la isla<sup>72</sup>.

En algún momento de este viaje conoció a Arquitas<sup>73</sup>, filósofo pitagórico. Diógenes comenta que gracias a una carta de Arquitas a Dionisio suplicándole por él, lo puso a salvo en Atenas. Consiguió también crear relaciones de amistad y hospitalidad entre los tarentinos y Dionisio<sup>74</sup>.

Al volver de este viaje estaba como alumno en la Academia Aristóteles<sup>75</sup>, que en ese momento tenía diecisiete o dieciocho años.

### 3.4 Diálogos vejez (369-347)

En estos diálogos hay un mayor interés por lo real y por la historia y el Timeo y el Critias reflejan su cosmología basada en doctrinas pitagóricas.

La doctrina, no sin discusión sobre su orden, considera que forman parte de este período: Teeteto (369-368) Parménides, *Sofista*, (367-362), *Político*, (366-362), Filebo, Timeo, Critias y Las Leyes. Actualmente es muy discutida la autenticidad del Epínomis.

---

<sup>70</sup> PLATÓN, *Carta VII*, 328 b

<sup>71</sup> PLATÓN, *Carta VII*, 328 c

<sup>72</sup> Debíó salir por la guerra entre Sicilia y Lucania, que cuenta en la *Carta III* 317 a

<sup>73</sup> Diógenes Laercio, VIII, 79-83. Arquitas de Tarento era filósofo y matemático pitagórico, quien elegido siete veces estratega, luchó contra sus vecinos y mantuvo el prestigio de su polis frente a Siracusa. Platón se puede referir indirectamente a él al hablar de la duplicación del cubo en la *República*, 528 b.

<sup>74</sup> Platón, *Carta III*, 338 c

<sup>75</sup> Llegó el año 367 a. C.

En todos estos diálogos, excepto en las *Leyes*, aparece Sócrates como personaje, casi siempre principal y es probable que lo haya escrito con posterioridad al tercer viaje a Sicilia<sup>76</sup>.

### 3.5 Tercer viaje a Sicilia 361-360 a. C.

El tercer viaje a Sicilia lo realizó para reconciliar a Dión con Dionisio. El año 362, una vez restablecida la paz en Siracusa, Dionisio le suplicó a Platón que volviese, y le insinuó que de esa visita dependía la posibilidad de una reconciliación con su tío Dión, sobre el que el tirano se limitó a asegurar que le invitaría a regresar al cabo de un año. Dión que entonces formaba parte de la Academia<sup>77</sup>, le animó a repetir la experiencia, también Arquitas y los tarentinos hicieron elogios de la filosofía de Dionisio y le dijeron que si él no iba se rompería la amistad que gracias a Platón se había establecido entre Tarento y Siracusa, que era de gran importancia para el desarrollo político. Dionisio le envió una trirreme y a uno de los discípulos de Arquitas con otros sicilianos conocidos de Platón y le escribió una carta diciéndole que los asuntos de Dión se resolverían como él quisiese.

Ante tanta insistencia Platón se decide a viajar de nuevo<sup>78</sup> sin muchas esperanzas.

Ya en Siracusa, Dionisio no cumple su palabra respecto a Dión, incluso si hasta entonces le había permitido la libre disposición de sus bienes y el disfrute de sus rentas, ahora decía que los bienes pertenecían al hijo de Dión y que por ley a él le correspondía ser su tutor y prohibió que sus administradores enviasen las rentas de Dión al Peloponeso.

Esta situación comienza a producir roces y Platón empieza a pensar en cómo marcharse, pero Dionisio le pedía que se quedara porque pensaba que no era bueno para él que volviese tan rápidamente con estas noticias, y al no convencerlo le dijo que él personalmente prepararía su viaje, realmente intentando que pasase el período favorable para la navegación. Al día siguiente, le dice que le va a pedir a Dión que se haga cargo de sus bienes y resida en el Peloponeso, no como exiliado, sino con la posibilidad de volver cuando llegasen a un acuerdo Dionisio, Platón y los amigos de Dión, a condición de que no conspire contra él y que de eso responderían Platón y los suyos, y también los familiares de Dión en Siracusa. Que Dión podrá disfrutar de los intereses, pero que, sin el consentimiento de Platón y sus amigos, no podrá disponer del capital. Y que si esa oferta le gusta que se quede ese año con esas condiciones y acabado el plazo se podrá marchar llevándole el dinero.

Platón entonces decidió quedarse con la condición de que escribiesen una carta conjunta comunicándole a Dión las decisiones que habían adoptado. Pasó el tiempo y ya no había posibilidad de navegar, entonces Dionisio le dice que va a vender los bienes de Dión y que le daría la mitad para que se la llevara.

---

<sup>76</sup> Copleston incluye también después de este viaje el *Timeo*, el *Critias* y el *Epínomis*. opus. cit. p. 153

<sup>77</sup> PLUTARCO, *Dión*, 17, afirma Platón, que lo acogió en la Academia.

<sup>78</sup> Es probable que fuese acompañado de miembros importantes de la Academia. Filolao pudo haber ido a Sicilia con Platón y quedarse allí, porque cuenta Diógenes que envió a Dión a Sicilia para que le comprara tres libros pitagóricos a Filolao por cien minas.

Platón es testigo de cómo rompe la promesa de no castigar a un soldado mercenario al que se considera responsable de un levantamiento militar, motivado por haber reducido Dionisio la paga de los soldados más veteranos, y al reprochárselo, Dionisio le obliga a abandonar la acrópolis y lo envía a casa de Arquedemo, discípulo de Arquitas de Tarento. Unos remeros atenienses le informaron que los mercenarios querían matarlo, porque si Dionisio dejaba la tiranía ellos se quedarían sin trabajo. Entonces Platón envió un mensaje a Arquitas y a sus otros amigos de Tarento, advirtiéndoles de la situación en la que se encontraba, ellos simulaban una embajada e intercedieron por Platón ante Dionisio, que dio su consentimiento y lo dejó irse.

Cuando llegó al Peloponeso se encontró a Dión quien al contarle lo sucedido exhortaba a Platón, a sus parientes y amigos a vengarse de Dionisio. Platón le aconsejó que pidiera ayuda a sus amigos comunes, porque él ya no tenía edad para hacerse aliado de guerra de nadie, pero se ofreció a ayudarlo por si quería reanudar la amistad con Dionisio y eso les favorecería a los dos<sup>79</sup>. Reflexiona y piensa que si Dionisio le hubiese devuelto a Dión sus bienes o se hubiese reconciliado con él, Platón habría podido contener a Dión, como eso no sucedió, al dirigirse uno contra otro, desencadenaron toda clase de desastres<sup>80</sup>.

Volvió a Atenas el año 360 a. C. Sus últimos trece años de vida los pasó tranquilamente en la Academia, dedicado a impartir enseñanzas, años sólo alterados por la muerte de Dión, traicionado en el año 353 a. C.<sup>81</sup>, cuando, después de haber liberado Siracusa, parece que se disponía a poner en práctica las teorías políticas de Platón.

De este período de su vida, podemos deducir que sus contactos con los pitagóricos fueron cercanos y continuados, y que en sus viajes a Sicilia pretendió poner en práctica su Politeia. Su fracaso político, como el mismo reconoce, al no haber podido realizar su idea de convertir en filósofo al tirano Dionisio el Joven, puede explicar el mayor realismo de sus últimos diálogos.

### 3.6 Muerte de Platón

Según Diógenes Laercio, muere, mientras asistía a un convite de bodas<sup>82</sup>, en el 347 a. C., a la edad de 81 años.<sup>83</sup> Dejó a Espeusipo su sobrino la dirección de la Academia. Fue enterrado en el jardín de la Academia<sup>84</sup>.

Hay muchas cosas que ignoramos de Platón, de su vida, de cómo era realmente, de sus viajes, de la actividad de la Academia, pero nos queda su obra y como dice Emilio Lledó en la introducción a sus diálogos, Platón ha sido un personaje que ha logrado dominar el tiempo y el olvido.

---

<sup>79</sup> PLATÓN, *Carta VII*, 350 d

<sup>80</sup> Dión atacó Siracusa con ayuda de Esparta y toma el poder el 357 a.C.

<sup>81</sup> Dión, como cuenta Plutarco, después de haber conquistado Siracusa, murió asesinado por su amigo ateniense Calipo, sobornado por los enemigos de Dión.

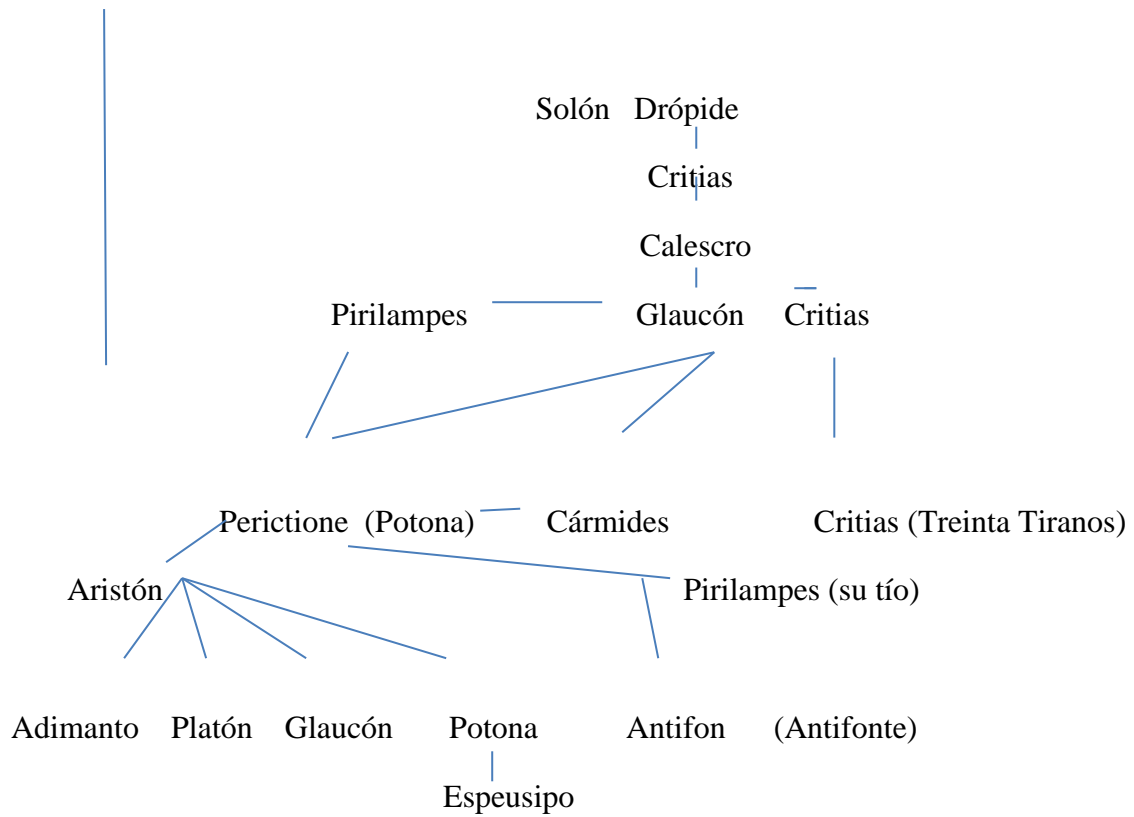
<sup>82</sup> En el año primero de la Olimpiada ciento ocho, 347 a. C

<sup>83</sup> Pero Neantes dice que murió a los ochenta y cuatro años.

<sup>84</sup> Pausanias en el s. II, en su obra *Descripción de Grecia*, describió el lugar donde estaba situada la Academia los altares y la tumba de Platón, actualmente, como la de otros grandes hombres, no se sabe dónde están sus restos.

## GENEALOGÍA DE PLATÓN

Codro (uno de los últimos reyes de Atenas)



## CUADRO DE FECHAS

Guerra del Peloponeso 431– 404	428 - 0	Nacimiento de Platón
Tres fases:	427 - 1	428 a.C.
Guerra arquidámica	426 - 2	
431 a. C.	425 - 3	
429 muere Pericles	424 - 4	
La paz de Nicias.	423 - 5	
421 a. C	422 - 6	
	421 - 7	7 años
	420 - 8	
	419 - 9	
	418 - 10	
	417 - 11	
	416 - 12	
La expedición a Sicilia. del 415 al 413 a. C.	415 - 13	
	414 - 14	
	413 - 15	15 años
	412 - 16	
	411 - 17	
	410 - 18	Edad militar
	409 - 19	
	408 - 20	
	407 - 21	Conoce a Sócrates sobre el 407
	406 - 22	
Tiranía de Dionisio I en Sicilia 405	405 - 23	Paz Guerra Peloponeso
Fin Guerra Peloponeso 404	404 - 24	24-25 años
Treinta Tiranos		
Restauración de la democracia 403	403 - 25	
	402 - 26	
	401 - 27	
	400 - 28	
	399 - 29	Muerte de Sócrates <b>399</b>
	398 - 30	a. C. 29 años
	397 - 31	Huída de Platón a Megara
	396 - 32	
Guerra de Corinto 395- 387	395 - 33	
	394 - 34	
	393 - 35	
	392 - 36	
	391 - 37	
	390 - 38	
	389 - 39	
	388 - 40	1er viaje a Sicilia 388-7
		<i><b>Diálogos socráticos</b></i> <i>393-389</i> <i>Apología,IÓN,</i> <i>Critón, Protágoras</i> <i>Laques, Trasímaco</i> <i>Lisis (que quizá sea</i> <i>posterior) Cármides,</i> <i>y Eutifrón.</i>

Fin Guerra de Corinto 387	387 - 41 386 - 42 385 - 43 384 - 44 383 - 45 382 - 46 381 - 47 380 - 48 379 - 49 378 - 50 377 - 51 376 - 52 375 - 53 374 - 54 373 - 55 372 - 56	Fundación de la Academia 387	<b><i>Diálogos transición</i></b> <b>388-385</b> <i>Gorgias, Menón,</i> <i>Eutidemo, Hipias</i> <i>Menor, Crátilo</i> <i>Hipias Mayor y</i> <i>Menéxeno,</i> <b><i>Diálogos madurez</i></b> <b>385-370</b> <i>El Banquete, Fedón</i> <i>La República, Fedro</i>
Tebas y Atenas derrotan a Esparta 371	371 - 57 370 - 58 369 - 59 368 - 60	Aristóteles llega a la Academia el 367	<b><i>Diálogos vejez</i></b> <b>369-347</b> <i>Teeteto, Parménides,</i> <i>Sofista, Político,</i> <i>Filebo, Timeo,</i> <i>Critias, Las Leyes y</i> <i>dudoso el Epínomis.</i>
Muere Dionisio I 367 Le sucede su hijo.	367 - 61 366 - 62 365 - 63 364 - 64	Permanece 20 años Segundo viaje a Sicilia 367-6 / 369	
Atenas y Esparta derrotan a Tebas 362	363 - 65 362 - 66 361 - 67 360 - 68 359 - 69 358 - 70	Tercer viaje a Sicilia 361-60	
Dión asume el poder 357 Macedonia empieza su expansión 357 a.C.	357 - 71 356 - 72 355 - 73 354 - 74		
Dión es asesinado 353	353 - 75 352 - 76 351 - 77 350 - 78 349 - 79 348 - 80 347 - 81	<b>Muere Platón</b>	
Muere Dionisio II 343			



## 2. CONTEXTO HISTÓRICO

### 2.1 INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE GRECIA

La historia de Grecia, desde su fundación como disciplina por el inglés George Grote<sup>85</sup>, a mediados del s. XIX, hasta la actualidad ha experimentado cambios importantes y plantea problemas objetivos y subjetivos.

Los problemas objetivos surgen, porque a diferencia de la de Roma, no presenta ni un espacio ni unos límites cronológicos tan bien definidos. Grecia como tal nunca existió en ningún momento de la Antigüedad, la realidad histórica del mundo griego la constituyen una gran cantidad de estados independientes y autónomos dispersos por toda la cuenca mediterránea. Y los problemas subjetivos de la historia de Grecia en la Antigüedad se deben a haberla idealizado, al menos desde Winckelman, historiador del siglo XVIII<sup>86</sup>.

En relación con su **espacio** se sabe que desde el siglo VIII a. C., los griegos ocuparon un extenso escenario geográfico que iba desde el Mar Negro hasta la Península Ibérica y que les hizo relacionarse con otros protagonistas de la historia como los fenicios, etruscos, cartagineses, escitas, celtas, egipcios, tracios y anatolios, relación que determinó en gran parte la evolución de la historia griega.

En relación a sus límites en el **tiempo** también existen problemas, tanto en su principio como en su final. Actualmente, abandonada la idea que defendía una invasión o migración masiva de indoeuropeos a principios del segundo milenio a.C., se tiende a destacar el aspecto formativo de la identidad griega dentro del espacio Egeo, en el marco de una constante relación con pueblos no griegos como los cretenses o minoicos, los habitantes de las islas Cícladas u otros pobladores de Asia Menor<sup>87</sup>, a lo largo de toda la primera mitad de este período. Lo único cierto es que a mediados de este mismo s. XX a.C., los habitantes del continente y de Creta hablaban ya una forma arcaica de lengua griega, único criterio seguro de identificar una cultura en la Antigüedad.

Tampoco es fácil establecer el final de la historia griega, porque incluso después de sus derrotas frente a Macedonia y Roma, las comunidades griegas continuaron con su forma peculiar de vida política, como reflejan muchas inscripciones de estos mismos períodos, a pesar de las importantes limitaciones que en política exterior les impusieron los nuevos dominadores. Se puede hablar de una continuidad de la cultura griega en fases diferentes a lo largo de la historia, como también defiende Toynbee<sup>88</sup>. La cultura griega influyó a todos y encontramos numerosos intelectuales griegos al servicio de Roma que trabajaron con sus propias coordenadas culturales dentro del nuevo imperio. Puede afirmarse que el mundo griego como tal, continuó existiendo al menos hasta la formación del nuevo imperio bizantino, en el que aunque su lengua y cultura seguían

---

<sup>85</sup> Banquero inglés que publicó su obra a mediados del s. XIX.

<sup>86</sup> Arqueólogo e historiador alemán del siglo XVIII, fundador de la arqueología como disciplina moderna.

<sup>87</sup> Actual Turquía.

<sup>88</sup> TOYNBEE, A., *Los griegos: herencias y raíces*, México, Ed. Fondo Cultura Económica, 1988

siendo griegas, sus nuevos protagonistas políticos se consideraban políticamente herederos de Roma.

En relación a los **problemas subjetivos**, actualmente se trata de distinguir claramente la realidad histórica del mundo griego antiguo de lo que sólo es una construcción ideológica basada fundamentalmente en elementos éticos y estéticos. También se intenta tener una percepción cada vez más clara de la diferencia que existe entre ellos y nosotros, porque muchas de sus manifestaciones y comportamientos se basan en principios diferentes de los que subyacen en fenómenos paralelos del mundo moderno a los que habrían servido de modelo y estímulo.

Se cuestiona la concepción de la Historia Griega enfocada desde el punto de vista esencialista e idealizado que se ha manejado desde el Renacimiento y sobre todo a partir del siglo XVIII, al desvelar que las identidades en el Mediterráneo arcaico y su construcción nada tienen que ver con concepciones de carácter étnico. Se habla de culturas griegas en plural y se desconfió de la visión que nos dan algunos testimonios acerca de un mundo disgregado y disperso en casi todos los terrenos y que sólo encuentran su justificación histórica desde el punto de vista ideológico de la legitimación de la hegemonía cultural y política ateniense<sup>89</sup>.

Actualmente gracias a estudios históricos recientes, se ha ampliado la perspectiva histórico-geográfica, tanto a nivel interno como externo. En la interna se concede protagonismo a otras polis y regiones distintas de Atenas. Como señala Javier Gómez Espelosín<sup>90</sup>, concentrar exclusivamente la atención sobre las polis principales de la Península Balcánica, como Atenas o Esparta, por muy importantes que fueran en determinados períodos de la historia griega y por la abundante información que conservamos de ellas, no deja de ser un enfoque demasiado simplificador de una realidad histórica mucho más diversa y compleja, que incluía otras polis con sus propios imperios comerciales, aunque estuviesen aisladas en territorios no griegos.

Y la perspectiva externa se ha extendido, por un lado a toda la cuenca del Mediterráneo, como escenario lógico en el que conviene integrar el estudio del mundo griego, especialmente durante el período arcaico griego que se extiende desde el 650 a.C. al 480 a.C., si se quieren comprender en profundidad los procesos de desarrollo y relación de la cultura griega con las que también compartían su mismo espacio durante toda la Antigüedad, hoy se sabe, gracias a la obra de Peregrine Horden y Nicholas Purcell<sup>91</sup>, que los diferentes protagonistas de la historia del Mediterráneo **no constituyeron pueblos o culturas aislados unos de otros, sino que los contactos e intercambios fueron continuos**. Aunque este tipo de estudios ya empezaron a realizarse en los años sesenta por West<sup>92</sup>, hoy nadie discute la evidencia de esas relaciones.

---

<sup>89</sup> GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Historia de Grecia*. Alcalá de Henares, Ed. UAH, 2012 p. 22

<sup>90</sup> GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Historia de Grecia*. Alcalá de Henares, Ed. UAH, 2012 p. 13.

<sup>91</sup> HORDEN P. et PURCELL N., *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History*, Oxford, Ed. Blackwell, 2000

<sup>92</sup> Martin West, nacido en 1937, escribió *Early Greek Philosophy and the Orient* en 1971 y Walter Burkert, nacido en 1931, estudioso de la religión griega, subraya la importante presencia oriental en la cultura griega en su obra *Religión griega. Arcaica y clásica*, publicada en 1977.

La visión histórica actual sobre Grecia es más realista y pragmática, se ha impuesto la idea de un mundo griego más abierto y plural, en estrecho contacto con otras culturas y civilizaciones a lo largo de su historia, aunque esta visión realista no significa dejar de admirar sus realizaciones propias y sus grandes aportaciones a la historia

En resumen, era un mundo construido sobre polis independientes, pero al mismo tiempo con relaciones comerciales e intelectuales muy intensas entre ellas. Relaciones que en el s. V a. C. cristalizan en la existencia de dos mundos política, económica y culturalmente distintos como son el de Esparta y el de Atenas, que acabarían enfrentándose en la Guerra del Peloponeso y que constituirá el contexto histórico más cercano a Platón.

## 2.2 CONTEXTO HISTÓRICO PARA EL LIBRO VIII DE LA REPÚBLICA

### 1. Antecedentes. Las Guerras Médicas

Las Guerras Médicas<sup>93</sup>, narradas por Heródoto<sup>94</sup>, enfrentaron a los persas con los griegos (499 – 449 a. C.). Esparta que encabezaba la Liga<sup>95</sup> del Peloponeso se fundió en la Liga Panhelénica, creada para aunar las fuerzas de todas las polis griegas, primero bajo el mando del espartano Pausanias y más tarde del ateniense Cimón<sup>96</sup>.

Al acabar las guerras contra los persas, la Liga Panhelénica se dividió, Esparta la abandonó y constituyó de nuevo la del Peloponeso, con sus aliados anteriores a la guerra. La Liga Panhelénica se transformó, a su vez, en la Liga de Delos, bajo la hegemonía ateniense. Ambas entrarían enseguida en conflicto en la Guerra del Peloponeso. Después de estas guerras no hubo ninguna batalla directa entre griegos y persas, pero Persia continuó entrometiéndose en cuestiones griegas durante los siguientes veinte años, y su ayuda económica fue decisiva para asegurarle la victoria a Esparta al final de la Guerra del Peloponeso.

---

<sup>93</sup> Son las guerras que enfrentan a las polis griegas, Esparta y Atenas, contra los persas (499 - 449 a.C). Ciro el Grande, rey de los persas (546 a. C.) que había derrotado al anterior monarca que ocupaba los territorios, Creso de Lidia sometió a las colonias griegas en Jonia, en la actual Turquía, donde, desde el s. VII a. C. se habían establecido. Darío I, sucesor de Ciro, gobernó las polis griegas procurando ser tolerante. Pero, como habían hecho sus antecesores, siguió la estrategia de dividir y apoyó el desarrollo comercial de los fenicios, que antes que los griegos formaban parte de su imperio y que eran sus rivales tradicionales. Además, los jonios sufrieron duros golpes, como la conquista de su floreciente suburbio de Naucratis, en Egipto, la conquista de Bizancio, llave del mar Negro, y la caída de Síbaris, uno de sus mayores mercados de tejidos y un punto de apoyo vital para el comercio. De estas acciones se derivó un resentimiento contra el opresor persa. El tirano de Mileto, Aristágoras, aprovechó este sentimiento para movilizar a las ciudades jónicas contra el Imperio persa, en el año 499 a. C. Aristágoras pidió ayuda a las metrópolis de la Hélade, pero sólo Atenas, que envió 20 barcos y Eretria, en la isla de Eubea, acudieron en su ayuda. No recibió ayuda de Esparta.

<sup>94</sup> HERÓDOTO, *Historia*, Trad. de Carlos Schrader. Madrid, Ed. Gredos, 2007

<sup>95</sup> La Liga es una confederación de polis independientes que se unen para la defensa común.

<sup>96</sup> Cimón de Atenas (510 - 450 a. C.) fue un estadista, político y general ateniense, hijo de Milcíades, el vencedor de Maratón en las anteriores Guerras Médicas, defensor de una política de entendimiento con Esparta.

Atenas, cuando terminaron las Guerras Médicas, y en las que los espartanos fueron sus aliados, aunque no siempre<sup>97</sup>, logró un desarrollo y prosperidad que la situaron como la polis más influyente del mundo griego, ostentando su hegemonía.

Dice Platón en las *Leyes*: “... Si la unanimidad de atenienses y lacedemonios no hubiese rechazado la servidumbre que amenazaba, podemos decir que todas las razas griegas hubieran quedado confundidas entre sí y los bárbaros con los griegos y los griegos con los bárbaros a la manera que los pueblos que los persas tiranizan al presente viven malamente perdidos en dispersión y mescolanza.”<sup>98</sup>

## 2. La Guerra del Peloponeso

La **Guerra del Peloponeso** (431–404 a. C.) fue un conflicto militar de la Antigua Grecia que enfrentó a la Liga de Delos, dirigida por Atenas, con la Liga del Peloponeso encabezada por Esparta, fue en realidad una guerra civil.

Las causas y el desarrollo de la guerra son narrados por Tucídides<sup>99</sup> y Jenofonte<sup>100</sup>

### 2.1. Origen de la Guerra

El **origen**, según Tucídides se remonta a un período anterior y simultáneo a la Tercera Guerra Médica, llamado la **Pentecontecia**. Es el término utilizado para referirse al período de la historia de Grecia que abarca desde la derrota de los persas en la Segunda Guerra Médica en Platea, todo el desarrollo de la Tercera Guerra Médica, en la que Esparta ya no participó, y hasta el inicio de la Guerra del Peloponeso. Es, en definitiva, el período que se solapa con la Tercera Guerra Médica y en el que se fraguan las desconfianzas y rivalidades entre Esparta y Atenas que causaron su enfrentamiento.

Tucídides<sup>1</sup> explica por qué Esparta entró en guerra con Atenas: “*La causa más verdadera, aunque la que menos se manifiesta en las declaraciones, pienso que la constituye el hecho de que los atenienses al hacerse poderosos e inspirar miedo a los lacedemonios les obligaron a luchar*”<sup>101</sup>

Platón en las *Leyes*, cuando Clinias, el cretense, le pregunta por qué no participa de su régimen político, Platón le contesta que porque “*Es que es grande, ¡oh Clinias!, la arrogancia de Atenas, y grande también la de Esparta, y además están lejos la una y la otra*”<sup>102</sup>

Después de la derrota de los persas en Grecia, Esparta trató de evitar la reconstrucción de las murallas de Atenas, pero no lo consiguieron. Sin las murallas, los

---

<sup>97</sup> Esparta inicialmente no se implicó en la defensa de la polis jonia de Mileto, acosada por los persas y en la Tercera Guerra Médica ya no participó.

<sup>98</sup> PLATÓN, *Leyes*, 692 e- 693 a

<sup>99</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Traducción de J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Ed. Gredos, 2008. Tucídides, fue un historiador y militar ateniense. En su obra cuenta la historia de la guerra hasta el año 411 a. C.

<sup>100</sup> JENOFONTE, *Helénicas*. Trad. de Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid, Ed. Gredos, 2008. Continúa la narración de Tucídides.

<sup>101</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 23

<sup>102</sup> PLATÓN, *Leyes*, 753 a

atenienses habrían estado indefensos ante un ataque por tierra y sujetos al control espartano, los atenienses Pericles y Temístocles estaban decididos a construir las murallas, para prevenir futuros ataques de Esparta y mantener la hegemonía ateniense. Según Tucídides, aunque Esparta no realizó ninguna acción en ese momento, “*se sintieron ofendidos sin manifestarlo*”<sup>103</sup>

Platón comparte la opinión de los espartanos, en las *Leyes* dice: “*Y con respecto a murallas, ¡oh Megilo!, yo coincidiría con Esparta en dejar que los muros duerman tirados por el suelo y sin ser erigidos, y ello por las siguientes razones... lo nuestro daría muchísimo que reír, y con razón, si cada año enviáramos al campo a los jóvenes a cavar, o a abrir trincheras, o a poner obstáculos a los enemigos con cualesquiera construcciones en la intención evidente de no dejarles poner pie en los límites del país pues con ello no haríamos más que echar entorno nuestro un muro que, en primer lugar, no es cosa que convenga en modo alguno para la salubridad de las ciudades, y además suele producir una especie de predisposición a la molicie...*”<sup>104</sup>

Los incidentes motivados por la reconstrucción de las murallas de Atenas comenzaron a deteriorar sensiblemente las relaciones entre ésta y Esparta, y se agravaron en el 459 a. C., cuando Atenas aprovechó una guerra entre las ciudades vecinas de Megara y Corinto, ambas aliadas de Esparta, para sellar una alianza con Megara, logrando así un apoyo fundamental en el istmo de Corinto. Más tarde Megara volvería a incorporarse a la alianza espartana.

A esto se añadió la traición de Potidea, colonia de Atenas<sup>105</sup>. Atenas le ordenó derribar la muralla del lado del mar, que entregase rehenes y que no aceptase la presencia de los magistrados corintios. Potidea que contaba con el apoyo de Esparta, se negó y Atenas ordenó atacarla. En esta batalla combatió Sócrates y salvó la vida de su discípulo Alcibíades<sup>106</sup>, personaje controvertido, pero decisivo en la historia de Grecia.

Los espartanos convocaron la Liga del Peloponeso en Esparta en el año 432 a. C. Esta reunión se convirtió en el escenario del debate entre atenienses y corintios. Tucídides informa que, hasta ese momento, los corintios habían condenado la inacción de los espartanos, advirtiéndoles de que, si seguían pasivos, pronto se hallarían rodeados de enemigos y sin ningún aliado<sup>107</sup>. Como respuesta, Atenas recordó a Esparta sus victorias militares contra Persia y le previno de los peligros de enfrentarse a una polis tan poderosa<sup>108</sup>. Sin embargo, la mayoría de la Asamblea espartana votó que los atenienses habían roto la paz, declarando la guerra.

## 2.2 Los protagonistas en Atenas al inicio de la Guerra

**Temístocles**<sup>109</sup>, había apoyado, como más tarde haría Pericles<sup>110</sup>, la política de consolidación ateniense prescindiendo del apoyo espartano, y fue el impulsor de la

---

<sup>103</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 92

<sup>104</sup> PLATÓN, *Leyes*, 778 d-e

<sup>105</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 89-117.

<sup>106</sup> PLATÓN, *Banquete*, 220 d. Alcibíades, interviniente en el diálogo describe la situación.

<sup>107</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 68-71

<sup>108</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 73-75

<sup>109</sup> **Temístocles** (524 - 459 a. C.), hijo de un perieco (extranjero residente), fue político y general ateniense, que adquirió importancia durante los comienzos de la democracia ateniense, en la época de Clístenes. Como político, contaba con el apoyo de las clases inferiores

reconstrucción de las Murallas Largas de carácter defensivo, que unían los ocho kilómetros que separaban el Pireo de la ciudad de Atenas, y que Esparta interpretó como una amenaza<sup>111</sup>.

**Pericles**<sup>112</sup>, en el 459 a. C., era el jefe del partido democrático y desarrolló con sólidas bases la potencia naval y colonial de Atenas, compartía las tesis de Temístocles y se opuso por ello a Cimón<sup>113</sup>.

**Cimón**, respetado por el pueblo y la aristocracia, defendía una política proespartana y la continuación de la guerra contra Persia hasta la completa liberación del Egeo y de las ciudades griegas de Asia Menor, conforme a las directrices que inspiraron la creación de la Liga de Delos y se opuso a la política de Temístocles y Pericles, contrarios a Esparta.

Frente a la política filoespartana de Cimón, se impusieron las tesis y el antilaconismo del partido democrático, encabezado por Pericles, lo que condujo a Cimón a la condena de destierro el 461 a. C. Siete años después, fue invitado por Pericles a volver a Atenas.

### 2.3 Los hechos de la Guerra del Peloponeso

Tradicionalmente, los historiadores<sup>114</sup> han dividido la guerra en **tres fases**. La primera la llamada **Guerra Arquidámica**, que duró diez años, desde su estallido en el

---

atenienses, mientras se enfrentaba a la nobleza. Elegido arconte en el 493 a. C., antes de la Guerra del Peloponeso, tomó una serie de medidas para acrecentar el poder naval de Atenas, persuadiendo a la Asamblea de desbloquear fondos para convertirla en una potencia marítima, que fue decisiva en la batalla de Salamina y que dio la victoria naval definitiva a los atenienses sobre los persas. Cuando finalizó el conflicto, se ganó la hostilidad espartana al ordenar la reconstrucción de los Muros Largos de Atenas. Su creciente arrogancia comenzó a molestar al resto de sus conciudadanos y en el 472 o 471 a. C. fue condenado al destierro. Los espartanos vieron una oportunidad de destruirle, y le implicaron en el complot del general espartano Pausanias, acusado de apoyar a los persas. A consecuencia de ello, abandonó Grecia y viajó a Asia Menor, donde entró al servicio del Rey persa Artajerjes I. Fue nombrado gobernador de Magnesia, donde vivió hasta el final de sus días.

<sup>110</sup> PLUTARCO, *Vidas paralelas, Pericles*, II, Madrid, Ed. Gredos, 2008

<sup>111</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I, 90-93; 135-138. Plutarco, *Vidas paralelas, Temístocles*, II, Madrid, Ed. Gredos, 2008

<sup>112</sup> Pericles (495 - 429 a. C.) fue el más importante e influyente político y orador de su época y el principal estratega de Atenas. Aristócrata en parte por su madre, sobrina del legislador ateniense Clístenes, fue el jefe del partido democrático y rival de Cimón. Convirtió a la Confederación de Delos en el Imperio ateniense, hizo tomar parte a Atenas en la Guerra del Peloponeso y dirigió a los atenienses durante los primeros dos años de la guerra, hasta su muerte por la epidemia de peste que se desató. Discípulo de Anaxágoras de Clazómenes y de Zenón de Elea, fue amigo de Fidias y atrajo a Atenas al arquitecto Hipodamo de Mileto, al filósofo Protágoras, y al historiador Heródoto.

<sup>113</sup> Cimón de Atenas (510 - 450 a. C.) fue un estadista, político y general ateniense, hijo de Milcíades, el vencedor de Maratón en las anteriores Guerras Médicas.

<sup>114</sup> GÓMEZ ESPELOSÍN, Fco. Javier: *Historia de Grecia Antigua*. Madrid, Ed. Akal, 2011. HIDALGO DE LA VEGA M.J.; SAYAS ABENGOCHEA. J.J. et alii. *Historia de Grecia Antigua*, 2ª reimp., Salamanca Ed. Universidad de Salamanca, 2005. BLÁZQUEZ, J.M.; LÓPEZ MELERO, R., SAYAS, J.J. *Historia de Grecia Antigua*, Madrid, Ed. Cátedra, 1989

431 a. C. hasta la Paz de Nicias en el 421 a. C., que puso fin a la primera parte de la guerra. La segunda desde la **ruptura de la Paz de Nicias** o “Paz de los Treinta Años” con nuevos combates en el Peloponeso, hasta el desastre de la expedición a Sicilia en el año 413 a.C. En la tercera fase, que se denomina la **Guerra de Decelia**, Esparta con la ayuda de Persia, apoyó rebeliones de las polis aliadas de Atenas y destruyó la flota ateniense en Egospótamos<sup>115</sup> en el 405 a. C.<sup>116</sup>, al año siguiente, en el 404 a. C. Atenas pidió la paz, y Esparta dictó un acuerdo severo. Atenas perdió sus murallas, incluyendo los Muros Largos que unían el Pireo con Atenas, y cuya construcción había iniciado Temístocles<sup>117</sup> para protegerse de la posible amenaza de Esparta, también perdió su armada y todas sus pertenencias en ultramar.

### **Primera fase**

La **Guerra Arquidámica**, duró diez años, desde su estallido en el 431 a. C. hasta la firma de la Paz de Nicias en el 421 a. C.

Durante esta **primera fase**, Esparta lanzó repetidas invasiones sobre el Ática, mientras que Atenas aprovechaba su supremacía naval para atacar las costas del Peloponeso y trataba de sofocar cualquier signo de malestar dentro de su coalición.

La estrategia espartana durante esta primera guerra, era invadir el territorio que rodeaba a Atenas. Muchos de los pobladores del Ática abandonaron sus granjas y se trasladaron dentro de los Muros Largos que conectaban Atenas con su puerto del Pireo.

Inicialmente, la estrategia ateniense la fijó el *strategos* o general, Pericles, que aconsejaba a los atenienses evitar la batalla en terreno abierto contra los numerosos y bien entrenados hoplitas espartanos, y depender de su flota y su poderío naval, era una estrategia defensiva.

Sin embargo, el 430 a. C., un año después de iniciarse la guerra, **la peste** golpeó a Atenas, la epidemia que se inició en el Pireo, donde se hacinaban los habitantes que habían abandonado los campos para refugiarse allí, se propagó a la ciudad y arrasó su población y, a largo plazo, fue una de las causas principales de su derrota final. La plaga mató un tercio de la población de Atenas, incluidos Pericles y sus hijos<sup>118</sup>. Como consecuencia, la cantidad de soldados se redujo drásticamente, incluso los mercenarios extranjeros se negaban a ser contratados. El temor era tan grande que la invasión espartana del Ática fue abandonada, porque las tropas no deseaban arriesgarse a contraer la enfermedad.

---

POMEROY, S. ; BURSTEIN S.; DONLAN, W. et ROBERTS, J., *La Antigua Grecia*, Barcelona, Ed. Crítica, 2011

<sup>115</sup> Egospótamos, polis en la desembocadura del río Quersoneso. Se corresponde con la actual península de Galípoli, entre los Dardanelos, el antiguo Helesponto y el golfo de Saros, el antiguo golfo de Melas, en la parte de la histórica Tracia que forma parte en la actualidad de la Tracia oriental, Rumelia, moderna Turquía.

<sup>116</sup> JENOFONTE, *Helénicas* II, 1, 20-30.

<sup>117</sup> PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Temístocles*. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid, Ed. Gredos, 2008

<sup>118</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 65,6. Plutarco, *Pericles*, 38

El vacío de poder que dejó Pericles fue ocupado por el aristócrata y moderado Nicias<sup>119</sup> y el radical demócrata Cleón<sup>120</sup>, el primero partidario de un entendimiento con Esparta que pusiera fin al conflicto, y el segundo proclive a una guerra a ultranza y sin concesiones.

Tras la muerte de Pericles, los atenienses dirigidos por Cleón, abandonaron su estrategia conservadora y defensiva y adoptaron una política más agresiva. Ninguno de sus sucesores supo aprovechar las oportunidades que se presentaron a los atenienses para vencer en esta guerra.

Mientras, Brásidas, general al frente de los espartanos, reunió un ejército de aliados e ilotas (esclavos), y se dirigió hacia una de las fuentes del poderío de Atenas: la colonia de Anfípolis, que controlaba a un gran número de minas de plata cercanas, que Atenas empleaba para financiar la guerra. El historiador Tucídides ostentaba el cargo de general ateniense, pero llegó demasiado tarde para reforzar las tropas que defendían la ciudad, este hecho hizo que lo culparan de su caída y fue exiliado por su fracaso. Cleón fue enviado a recuperar para Atenas la polis de Anfípolis, y en la batalla tanto él como el general espartano Brásidas murieron. Sus dos muertes, ya que también el general espartano Brásidas, era partidario a ultranza de conseguir la victoria para Esparta, allanaron el principal obstáculo para la paz, y se firmó la Paz de Nicias en el 421 a. C.

## Segunda fase

Desde la **ruptura de la Paz de Nicias**, con nuevos combates en el Peloponeso, hasta el desastre de la expedición a Sicilia en el año 413 a.C. Durante esta fase la guerra se amplía a otras polis griegas.

El Tratado de paz de Nicias no llegó a aplicarse, ya que los espartanos decidieron invadir, en el 418 a. C., la polis de Mantinea, aliada entonces de Atenas. El resultado fue una victoria total para Esparta. La alianza democrática de la Liga de Delos se fracturó y muchos de sus miembros regresaron a la Liga del Peloponeso. Con esta victoria, Esparta consiguió restablecer su hegemonía en el Peloponeso.

Más tarde tuvo lugar la expedición a Sicilia (415-414 a.C.). Había llegado a Atenas la noticia de que la polis de Segesta, en Sicilia, una de sus aliadas más lejana, había entrado en guerra con Selinunte, aliada de Siracusa. Segesta pidió ayuda a Atenas y le recordó la alianza con su polis, existente desde la primera expedición ateniense a Sicilia en 427 a. C., bajo el mando del estratego ateniense Laques<sup>121</sup>. El pueblo de Siracusa era étnicamente dorio, igual que los espartanos, mientras que los atenienses y sus aliados en Sicilia eran jonios. Atenas le prestó su ayuda, sobre todo por el temor, no infundado, de que Siracusa podría aniquilar a todos los aliados que aún le quedaban en tierras sicilianas, y de que pudiera prestar ayuda militar a las demás *polis* dorias de la isla y, por tanto, menoscabar el poderío de Atenas.

Los atenienses, respaldados por Alcibíades, el estratego de la expedición, soñaban con la conquista de toda Sicilia, lo que proporcionaría a Atenas una inmensa

---

<sup>119</sup> **Nicias** (470-413 a. C.), miembro de la aristocracia ateniense, fue general y estadista.

<sup>120</sup> Cleón (422 a. C). Fue el primer representante destacado de la clase comercial en la política ateniense.

<sup>121</sup> El mismo que da título a uno de los diálogos de juventud de Platón, y en el que se discutirá sobre el valor.



cantidad de recursos. Durante los días previos a las preparaciones militares, personas desconocidas mutilaron estatuas religiosas de Atenas, y Alcibíades fue acusado de crímenes religiosos. Alcibíades exigió que lo enjuiciaran de inmediato para poder defenderse antes de la expedición. Los atenienses sin embargo le permitieron que partiera sin ser enjuiciado. Pero al llegar a Sicilia, fue llamado de regreso a Atenas para el juicio. Temeroso de que lo condenaran injustamente, se pasó al bando de Esparta y Nicias se quedó solo al mando. Alcibíades informó a los espartanos de que Atenas planeaba utilizar Sicilia como puente para la conquista de Italia, y emplear los recursos de esas nuevas futuras conquistas para dominar todo el Peloponeso.

Nicias pospuso el ataque en lugar de efectuarlo de inmediato, y la campaña terminó el año 415 a. C. con poco daño para Siracusa. El retraso permitió a los siracusanos solicitar ayuda a Esparta, quien envió refuerzos a Sicilia. Nicias finalmente decidió la retirada, pero la demoró por un mal augurio, un eclipse lunar. El retraso forzó a los atenienses a una batalla en el puerto de Siracusa. Los atenienses fueron completamente derrotados. Tucídides relata que *“los atenienses fueron derrotados en todos los campos, sufrieron sobremanera; fueron vencidos en toda regla: su flota, su ejército, todo fue aniquilado, y muy pocos hombres lograron regresar a sus hogares”*<sup>122</sup>.

### **Tercera fase**

La **Guerra de Decelia**, hasta la derrota ateniense en Egopóstamos y la rendición de Atenas al año siguiente.

Los lacedemonios no se limitaron a enviar ayuda a Sicilia, sino que por consejo de Alcibíades, decidieron llevar la guerra a territorio ateniense y fortificaron Decelia, cerca de Atenas, evitando así que los atenienses pudiesen utilizar sus tierras durante todo el año.

Después de que la fuerza expedicionaria ateniense fuera destruida, Lacedemonia fomentó la revuelta por parte de los aliados tributarios de Atenas, y gran parte de Jonia se levantó contra los atenienses. Los siracusanos pusieron su flota a disposición de los peloponesios, y los persas decidieron apoyar a los espartanos mediante dinero y barcos. Las revueltas y las diversas facciones amenazaban a la propia Atenas.

En Atenas, muchos pensaban que los fracasos se debían a la democracia, que había conducido de manera tan desastrosa los asuntos públicos<sup>123</sup> y en el 411 a. C. tuvo lugar una revolución oligárquica, un Consejo de “Cuatrocientos” miembros tomó el poder, pero dividido en cuanto a la guerra, sin embargo prevaleció la opinión de los que querían la paz y enviaron una embajada a Esparta.

La paz con Esparta habría sido posible, pero la flota de Atenas, con base en la isla de Samos, se negó a aceptar los cambios políticos, porque podían suponer la pérdida de los derechos de ciudadanía de la clase más baja del censo<sup>124</sup>, en la que

---

<sup>122</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VII, 87,6

<sup>123</sup> HIDALGO DE LA VEGA M.J.; SAYAS ABENGOCHEA. J.J. et alii. *Historia de Grecia Antigua*, 2ª reimp., Salamanca Ed. Universidad de Salamanca, 2005. p.241

<sup>124</sup> En la época de Solón, “la constitución ancestral” que muchos atenienses de tendencias antidemocráticas intentaban recuperar ahora, limitaba los derechos de ciudadanía a los propietarios de bienes raíces, situación que cambió con la reforma de Clístenes, y que ahora

muchos marineros estaban incluidos. Designó al demócrata Trasíbulo como general y éste apoyó el nombramiento de Alcibíades como estratega.

Alcibíades, evitó que la flota ateniense atacase su metrópoli, ayudando así a evitar la restauración de la democracia. Pero la oposición de la flota llevó a que se restituyera en Atenas el gobierno democrático a los dos años. Sin embargo la convenció de atacar a los espartanos. Entre 410 y 406 a. C., Atenas obtuvo varias victorias continuas y recuperó una buena parte de su influencia, en gran parte, gracias a Alcibíades<sup>125</sup>. Después de una victoria menor de Esparta por parte del hábil general Lisandro<sup>126</sup>, Alcibíades no fue reelegido general de los atenienses y se autoimpuso el exilio de la ciudad.

En cambio, Atenas resultó victoriosa en la batalla naval de las Arginusas<sup>127</sup> (406 a. C.). Sin embargo, debido a las pésimas condiciones climáticas, los atenienses no pudieron rescatar a la tripulación, ni acabar con la flota espartana. Pese a la victoria, estos fracasos cuando el pueblo se enteró, causaron una gran indignación en Atenas, y desencadenaron un polémico juicio, en el que, después de una amarga lucha en la Asamblea, seis de los ocho generales que habían mandado la flota fueron juzgados conjuntamente, pese a las protestas de Sócrates<sup>128</sup>, que consideraba ilegal el juicio y al que correspondió presidir la Asamblea aquel día, y a pesar de su oposición, los generales fueron juzgados todos a la vez, condenados y ejecutados, entre ellos el hijo de Pericles y Aspasia<sup>129</sup>.

Aunque ahora la supremacía marítima ateniense podía ser desafiada debido a la pérdida de sus líderes más capaces y la baja moral de los tripulantes, esta victoria significó que Atenas recuperara el dominio del Egeo oriental y los lacedemonios pidieron la paz a la democracia restaurada, pero los atenienses, influidos por Cleofonte<sup>130</sup>, rechazaron la propuesta.

Entonces, aprovechando la oportunidad de la ayuda de los persas, la flota espartana partió de inmediato hacia el Helesponto, la fuente de suministro de cereales de Atenas. Bajo la amenaza de la hambruna, la flota ateniense no tuvo otra opción que enfrentarse a los espartanos. Por medio de una astuta estrategia, Lisandro derrotó completamente a la flota ateniense en el 405 a. C., en Egospótamos. En la acción, que en realidad no fue una batalla, los espartanos capturaron las naves atenienses mientras éstas estaban varadas en la playa.

---

volvía a cuestionarse, por lo que los marineros podrían verse excluidos. POMEROY, S. ; BURSTEIN S.; DONLAN, W. et ROBERTS, J., *La Antigua Grecia*, Barcelona, Ed. Crítica, 2011, p. 341

<sup>125</sup> **A partir de aquí las fuentes principales son Jenofonte y Diodoro de Sicilia.** Jenofonte fue discípulo de Sócrates, y era favorable al sistema político espartano, como la mayoría de la aristocracia ateniense.

<sup>126</sup> Dentro de la propia Esparta, planeaba convertir la monarquía en electiva.

<sup>127</sup> JENOFONTE, *Helénicas* I, 6, 26 - 38

<sup>128</sup> JENOFONTE, *Helénicas* I, 7, 15

<sup>129</sup> Pericles, al morir sus dos hijos legítimos, había suplicado a la Asamblea que concediera la ciudadanía al hijo que había tenido con Aspasia de Mileto, a pesar de la ley que él mismo había promulgado que lo impedía, por ser su madre extranjera, y este deseo le fue concedido. CARTLEDGE, P., *Los griegos*, 3ª ed. Barcelona, Ed. Crítica, 2009, p. 105

<sup>130</sup> Jefe del partido democrático.

Entonces los reyes espartanos, se dirigieron a Atenas, sitiándola por tierra. Al poco tiempo arribó Lisandro, bloqueándola por mar.

Después de varios meses de sitio y negociaciones, los oligarcas, aprovechando el descontento del pueblo ateniense contra Cleofonte, lograron condenarlo a muerte, y la ciudad se rindió. Las condiciones fueron: demoler las Murallas Largas y las fortificaciones, Atenas debería devolver todas sus posesiones en el exterior, quedando reducido su territorio al Ática y Salamina, se confiscaría la flota, se garantizaría a los exiliados el derecho de regresar a su patria y Atenas entraría en alianza con Esparta, aceptando el predominio de ésta. Atenas aceptó estos términos y así fue como Lisandro entró en el Pireo en abril del año 404 a. C.

Los demócratas de Samos, leales hasta el final, continuaron resistiendo y se les permitió huir para salvar sus vidas.

Corinto y Tebas, polis también rivales por sus conflictos de intereses, exigieron la destrucción de Atenas y la esclavitud para todos sus ciudadanos. Sin embargo, el rey y general espartano Pausanias, rechazó destruir una ciudad que había ayudado a Grecia en tiempos de gran necesidad.

La victoria espartana en Egospótamos marcó el final de veintisiete años de guerra y colocó a Esparta en una posición de completo dominio del mundo griego y estableció un orden político que duraría más de treinta años.

## **2. 4 Los protagonistas en Atenas durante la Guerra**

**Cleón** (422 a. C), hijo de Cleéneto, heredó una lucrativa curtiduría. Fue el primer representante destacado de la clase comercial en la política ateniense. Cleón, inicialmente defensor de la aristocracia, había acusado a Pericles de mala administración del dinero público, con el resultado de que fue hallado culpable. Pericles fue restablecido y Cleón pasó a segundo plano. La muerte de Pericles le devolvió su influencia. Se presentó como jefe de la democracia, y, debido a las moderadas habilidades de sus rivales y oponentes, fue durante algunos años el principal hombre de Atenas. Las ideas que lo dirigían eran un arraigado odio hacia la nobleza, y un odio igual a Esparta. Por su oposición principalmente, no se concluyó una paz honorable en el año 425 a. C., en su determinación de ver a Esparta humillada. Engañó al pueblo sobre los recursos de la polis y le deslumbró con promesas de futuros beneficios. En el 422 a. C., fue enviado a recuperar para Atenas la polis de Anfípolis, donde él y el general espartano Brásidas murieron en la batalla. Sus muertes, tanto la suya como la del general espartano Brásidas, partidario a ultranza de conseguir la victoria para Esparta, allanaron el principal obstáculo para la paz, y se firmó la Paz de Nicias en el 421 a. C.

**Nicias** (470-413 a. C.), miembro de la aristocracia ateniense, fue general y estadista. Al morir Pericles, el partido demócrata se dividió entre los partidarios del moderado Nicias, defensor de la paz con Esparta y adversario, en este sentido, de Cleón, más radical y partidario de ganar militarmente la guerra a toda costa. Nicias tenía el apoyo de los oligarcas y el ala moderada del partido democrático, que buscaban una salida dialogada al conflicto siempre que hubiera condiciones favorables. Fue responsable de notables victorias en la guerra, pero también, junto a otras causas, responsable de la derrota final debido a su escaso talento estratégico y a su carácter

dubitativo y supersticioso, como señala Plutarco al hablar de él. Sus hechos de guerra los narra con imparcialidad Tucídides<sup>131</sup>. En el 415 fue nombrado con Alcibíades y Lámaco para comandar la expedición a Sicilia, y, tras la huida de Alcibíades y la muerte de Lámaco, fue en la práctica el único comandante. Tucídides dice sobre su muerte: "*Él, con toda seguridad, de entre todos griegos de mi tiempo, era el que menos se merecía llegar a tan extremo punto de infortunio, considerando su exacto cumplimiento de las obligaciones establecidas con la divinidad*"<sup>132</sup>

**Alcibíades** (450 – 404 a. C.) fue un importante estadista, orador y estratego (general) ateniense, de familia aristocrática. Se quedó huérfano y Pericles fue su tutor. Fue discípulo de Sócrates y uno de los más apreciados por él<sup>133</sup>. Tuvo un papel destacado en la Guerra del Peloponeso, durante la que cambió su lealtad en varias ocasiones. En Atenas a principios de los años 410 a. C., fue un acérrimo defensor de la expedición a Sicilia, pero huyó a Esparta cuando sus enemigos políticos presentaron cargos contra él por haber cometido sacrilegio. En Esparta sirvió como consejero estratégico, proponiendo o supervisando importantes campañas contra Atenas. En Esparta, sin embargo, también le surgieron poderosos enemigos y desertó a Persia, donde fue consejero, hasta que sus aliados políticos atenienses lograron su restitución. Ya en Atenas volvió a ser estratego, elegido durante varios años más, pero sus enemigos consiguieron exiliarle por segunda vez. Es además uno de los intervinientes en el diálogo el *Banquete* de Platón.

Su comportamiento generó controversias. El historiador Tucídides critica su conducta política y sus motivos. Según él, propuso la expedición a Sicilia para "*obtener riqueza y reputación por medio de sus éxitos*", y lo considera responsable de la destrucción de Atenas, porque "*sus hábitos ofendieron a todo el mundo y causaron que se entregaran los asuntos a otras manos, y así no tardó mucho en arruinarse la ciudad*"<sup>134</sup> Plutarco lo considera "*el menos escrupuloso y más imprudente de los seres humanos*".<sup>135</sup> y Diodoro dice que era "*de pensamientos brillantes y decidido a grandes empresas*".<sup>136</sup>

**Trasíbulo** (455 -388 a. C.) fue general ateniense y líder del partido democrático de Atenas. En el año 412 a. C., al comienzo del golpe de estado oligárquico en Atenas, los marineros de la isla de Samos le eligieron general, creando una resistencia en favor de la democracia. Como general, fue el responsable de hacer volver del exilio a Alcibíades, y los dos colaboraron juntos durante los años siguientes, obteniendo diversas victorias navales críticas. Después de la derrota final de Atenas, dirigió la resistencia contra el nuevo gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos, que Esparta había impuesto a Atenas. En el año 404 a. C., dirigió una pequeña fuerza de exiliados que invadió el Ática y, después de sucesivas batallas, restableció la democracia en Atenas. Trasíbulo, como líder de esta democracia, defendió una política de resistencia contra Esparta y buscó restaurar el poder imperial ateniense. Murió en el año 388 a. C. dirigiendo una fuerza naval durante la Guerra de Corinto.

---

<sup>131</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libros III, IV

<sup>132</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VIII, 86

<sup>133</sup> PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Alcibíades*, 1,3

<sup>134</sup> TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VI, 15

<sup>135</sup> PLUTARCO, *Vidas Paralelas, Alcibíades*, 6

<sup>136</sup> DIODORO de SICILIA, *Biblioteca Histórica*, XIII, 68, 5

**Cleofonte** (¿- 404 a. C.) Fue un demócrata acérrimo y un opositor vehemente de los oligarcas. Consiguió en varias ocasiones que los ciudadanos de Atenas rechazaran las proposiciones espartanas para alcanzar la paz: tras la victoria de Atenas en Arginusas (406 a. C.), y después de la victoria naval de Esparta en Egospótamos (405 a. C.). Durante el asedio realizado por el general espartano Lisandro, la opinión del pueblo se volvió contra los demócratas y los oligarcas lo aprovecharon para deshacerse de su rival, uno de ellos, presentó cargos contra él por negligencia en sus deberes militares, y lo arrestaron. Como no podían asegurar su condena por estos cargos, sobornaron al encargado de publicar las leyes atenienses, para que exhibiera una que permitía que la Boulé<sup>137</sup>, dominada por los oligarcas, supervisara el juicio ante un jurado escogido al azar. Los oligarcas lograron su condena a muerte<sup>138</sup>. Aristóteles en la *Retórica* menciona sus discusiones con Critias<sup>139</sup>, tío abuelo de Platón, según la genealogía que establece Diógenes Laercio, y que da título también a uno de sus últimos diálogos.

## 2.5 Consecuencias de la derrota en Atenas

Durante un corto periodo, Atenas fue gobernada por los "Treinta Tiranos", gobierno establecido por Esparta, y se suspendió el régimen democrático.

Los dos miembros principales fueron Critias, pariente de Platón, y Terámenes<sup>140</sup>. Critias y Cármides como relata Platón en la *Carta VII* le invitaron a colaborar con ellos, pero vio que, en poco tiempo, “hicieron parecer de oro al antiguo régimen”<sup>141</sup>.

Durante este gobierno se produjo una matanza de la población, la confiscación de propiedades a los ciudadanos y el exilio de demócratas. “Hecho esto, con la idea de que ya podían hacer lo que quisieran, dieron muerte a muchos por enemistad, a muchos por sus riquezas.”<sup>142</sup> Oligarcas moderados como Terámenes, que reclamaba una constitución que otorgase derechos a una amplia masa ciudadana, fue ejecutado<sup>143</sup>. Temiendo por su vida, muchos atenienses huyeron a Tebas<sup>144</sup>.

Los Treinta organizaron un gobierno desde el que ejercían el poder sin límites. El Consejo de los Quinientos fue constituido por personas adictas al régimen. Para el gobierno del Pireo se designó un consejo de diez personas bajo la dirección de Cármides, pariente de Critias y tío de Platón.

Entretanto, Trasíbulo, que había visto incrementarse el número de partidarios, entró en el Pireo, atrincherándose en Muniquia<sup>145</sup>. Los Treinta acudieron con la guarnición espartana, la caballería y las fuerzas de la ciudad sufriendo una gran derrota, en la que murió Critias.

---

<sup>137</sup> Asamblea de la democracia con las funciones deliberativa, administrativa y judicial.

<sup>138</sup> JENOFONTE, *Helénicas* I, 7, 35

<sup>139</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, 1375 b, 30

<sup>140</sup> JENOFONTE, *Helénicas*, II, 3,2

<sup>141</sup> PLATÓN, *Carta VII*, 324 d

<sup>142</sup> JENOFONTE, *Helénicas*, II, 3,21

<sup>143</sup> JENOFONTE, *Helénicas*, II, 3,56

<sup>144</sup> JENOFONTE, *Helénicas*, II, 3,15

<sup>145</sup> Otro de los puertos de Atenas, más pequeño y cercano al Pireo.

En este estado de desconcierto, unos eran partidarios de la reconciliación con los del Pireo, otros eran partidarios de proseguir la lucha, y otros, la mayoría, daba por terminado el régimen de terror de los Treinta, que buscaron refugio en Eleusis. Los demócratas del Pireo recibieron el apoyo de Tebas y de particulares.

Pero en el 403 a. C., los éforos y el rey espartano Pausanias se acercaron a Atenas para lograr la reconciliación de los oligarcas moderados de la ciudad y los demócratas del Pireo. Se decidió que Eleusis quedase como ciudad separada de Atenas en manos de los oligarcas y que se podrían trasladar allí todos los que quisiesen. Se decretó una amnistía general por la que se devolvieron los bienes confiscados, quedando excluidos los supervivientes de los Treinta, de "los Diez" que administraban el Pireo, y de los Once encargados de las prisiones.

El gobierno de los Treinta Tiranos duró un año, en el 403 a. C., Trasíbulo derribó a los oligarcas, restauró la democracia y se declaró una amnistía.

Más adelante, en el 401 a. C., el pueblo se inclinó por la reincorporación de Eleusis a la ciudad de Atenas, aunque con una amnistía que impidió cualquier represalia.

La guerra del Peloponeso cambió el mapa de la Antigua Grecia. Atenas, la principal polis antes de la guerra, fue reducida prácticamente a un estado de sometimiento, mientras Esparta se establecía como el mayor poder de Grecia. El coste económico de la guerra se sintió en toda Grecia, un estado de pobreza se extendió por el Peloponeso, mientras que Atenas se encontraba completamente devastada y jamás pudo recuperar su antigua prosperidad. La guerra también acarreó cambios dentro de la sociedad griega; el conflicto entre la democracia ateniense y la oligarquía espartana, cada una de las cuales apoyaba a facciones políticas afines dentro de otros estados, transformó las guerras civiles en algo común en el mundo griego.

## **2.6 Consecuencias de la victoria en Esparta**

Esparta acaparó para ella todos los beneficios económicos de la victoria. El importante botín de guerra no fue repartido entre sus aliados, como era preceptivo de acuerdo al derecho de gentes helénico, este agravio generará un resentimiento contra Esparta que crecerá con el tiempo hasta desembocar en la guerra de Corinto<sup>146</sup>.

Se produce una transformación en la sociedad espartana, creando una nueva realidad social y económica.

La masiva llegada de riquezas en cantidades desconocidas hasta entonces, sólo redundó en beneficio de una minoría selecta de los ciudadanos, la más próxima a Lisandro, que es la que interviene en la administración del imperio, esto generó corrupción y cambió las costumbres y el modo de vida espartanos. Lisandro y sus afines, defendían la libre circulación de riqueza en la sociedad espartana, frente a los conservadores que advertían que esa medida vulneraba la legislación de Licurgo. Esta controversia se zanjó con una solución de compromiso: la posesión pública de moneda se permitiría, pero seguiría prohibida la posesión privada de moneda bajo pena de

---

<sup>146</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 157

muerte<sup>147</sup>. Esta decisión no se realizará en la práctica, excepto en situaciones puntuales en que, por conveniencia, se rescata para atacar a oponentes políticos<sup>148</sup>.

Y aunque el igualitarismo de los ciudadanos (hómoioi), había sido en parte una ficción<sup>149</sup>, el impacto de este flujo de oro y plata, abrirá, desde principios del siglo IV, profundas diferencias entre unos pocos privilegiados, que reciben directa o indirectamente los beneficios y una mayoría de ciudadanos que se empobrece progresivamente como consecuencia de la inflación. Muchos de estos ciudadanos, al prohibir la legislación de Licurgo trabajar en cualquier actividad manual o comercial, por considerarlas indignas de los hombres libres, se verán obligados a hipotecar o vender su lote de tierra para subsistir, por lo que perderán la ciudadanía plena y pasarán a engrosar las filas de los inferiores<sup>150</sup>. Esta situación generó inestabilidad política y creó conflictos internos, que influyeron en la posterior invasión de Tebas.

El éforo<sup>151</sup> Epitadeo reformó la constitución ateniense o Retra<sup>152</sup>, que prácticamente había permanecido inalterable hasta entonces, y permitió la venta de la tierra, antes según la ley regía su inalienabilidad, aunque no siempre de hecho, con esta reforma también legalizó *de iure* la donación y la herencia, ésta voluntaria y no forzosa de padre a hijo mayor. Estas prácticas, eran sin duda conocidas, aunque no estaban extendidas en la sociedad espartana<sup>153</sup>.

### 3. Guerra de Corinto

Durante el siglo IV a. C., Atenas volvió a tener algo de su poderío anterior, restableciendo una nueva Confederación o Liga de Delos, sobre todo para controlar el poder de Esparta, contra la que pronto se enfrentaron sus antiguos aliados, por la dominación unilateral que había ejercido durante los nueve años que siguieron al final de la Guerra del Peloponeso. Argos, Tebas y Corinto se aliaron con Atenas y lucharon contra Esparta en la no decisoria guerra de Corinto (395 a. C. - 387 a. C.). Finalmente

---

<sup>147</sup> Platón establece una medida parecida en las *Leyes*, 741 e-742 c “... *Que a ningún particular le esté permitido el poseer nada de oro ni plata, con excepción del dinero necesario para el intercambio cotidiano...*”

<sup>148</sup> PLUTARCO, *Vidas Paralelas*, Lisandro, 17, 2-6

<sup>149</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 251 -253. Aristóteles (*Política*, 1270, 15-19 afirma que mientras algunos espartiatas tenían grandes haciendas, las de otros eran tan pequeñas que apenas permitían la subsistencia.

<sup>150</sup> Eran los espartanos que no podían aportar a las comidas en común los alimentos en las cantidades estipuladas, costumbre establecida en la legislación de Licurgo, posiblemente por haber perdido la posesión de la tierra, en este caso eran privados de derechos políticos, pero no de los civiles. Su número aumentó considerablemente durante el siglo IV por los desequilibrios económicos que se produjeron después de la Guerra del Peloponeso, cuando se inicia el llamado imperio espartano.

<sup>151</sup> Miembro del eforado, una importante magistratura colegiada dentro del estado espartano en época clásica los únicos que tenían competencia legislativa para modificar las leyes. Se elegían por la Asamblea entre el conjunto del pueblo espartano, no sólo de un reducido círculo de familias.

<sup>152</sup> La Gran Retra, la constitución espartana establecida por Licurgo en el siglo VII u VII a. C., y que había permanecido prácticamente invariable hasta entonces. La fecha probable de esta modificación es el 400 a.C.

<sup>153</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 159

Tebas derrotó a Esparta en el 371 a.C. en la batalla de Leuctra, lo que acabó con tres décadas de hegemonía espartana<sup>154</sup>. Luego las polis griegas, uniéndose Atenas y Esparta, se vuelven contra Tebas, la Confederación se deshizo, y la dominación tebana finalizó en la batalla de Mantinea, en el 362 a. C. con la muerte de su genial líder militar Epaminondas<sup>155</sup>.

### 3.1. Consecuencias

Platón en su diálogo *Menexeno*, se refiere a todas estas guerras y analiza el comportamiento de los griegos en la Guerras Médicas durante las batallas importantes de esta guerra, Maratón, Salamina y Platea, la Guerra del Peloponeso y la de Corinto.

A partir del siglo IV, Atenas entra en una crisis que la llevará a la decadencia social, cultural y política. Las guerras debilitaron su economía y muchos pequeños propietarios pasaron a engrosar la plebe.

A mediados del siglo IV a. C.<sup>156</sup>, en el 357 a.C., diez años antes de la muerte de Platón, el reino de Macedonia, comienza su expansión conquistando polis aliadas de los atenienses, sin embargo los atenienses no intervinieron, a pesar de las advertencias de Demóstenes<sup>157</sup>, alumno de Platón<sup>158</sup> y el último gran estadista de la Atenas independiente, lo que consolidó su influencia en Grecia.

Platón muere en el 347 a. C

En el 338 a. C. Atenas fue derrotada en la batalla de Queronea por Filipo II de Macedonia y perdió definitivamente su independencia.

## 4. La historia de Atenas y Esparta en el Libro VIII de la República.

Platón, en el Libro VIII de la *República*, refleja y alude a la mayoría de los protagonistas y los hechos sucedidos desde la finalización de la Segunda Guerra Médica, la llamada Pentecontecia, en la que se empieza a fraguar la desconfianza entre Esparta y Atenas que desencadenaría el conflicto, hasta su propia época, incluyendo las consecuencias de la guerra del Peloponeso en Esparta, que ya conocía en la época en que escribió la *República*, pues la Guerra de Corinto, que enfrentó a una coalición de polis contra Esparta, terminó el mismo año en que Platón creó la Academia, el 387 a.C.

---

<sup>154</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 191

<sup>155</sup> Fue un general y político griego del siglo IV a. C. que convirtió a Tebas en la nueva potencia hegemónica de Grecia, en sustitución de Esparta. Su profesor, fue Lisis de Tarento, filósofo pitagórico.

<sup>156</sup> Filipo II comenzó su política expansiva en el 357 a. C., año en el que conquistó la colonia ateniense de Anfípolis, y al año siguiente Potidea, polis que entregó a la Liga Calcídica en contra de los intereses de Atenas. En el 347 a. C. en Atenas se empezara a hablar de paz, aunque todavía predominara la tendencia favorable a la guerra.

<sup>157</sup> Demóstenes (384 -322 a. C.) fue uno de los oradores más importantes de la historia y un destacado político ateniense. Se opuso a Filipo a través de sus discursos, las *Filípicas*, en las que advertía de su ambición y con las que pretendía preservar la libertad de Atenas y establecer una alianza contra Macedonia en un intento sin éxito de impedir los planes de Filipo II de imponer y extender su gobierno a las ciudades-estado griegas.

<sup>158</sup> PLUTARCO, *Demóstenes*, 5. Según Cicerón, Quintiliano, y el biógrafo romano Hermipo, fue alumno de Platón.



De todos estos hechos, hace directamente responsables a las actitudes de sus dirigentes y a sus defectos y lamenta la desunión entre las polis griegas y la decadencia en todas ellas.

Hace un análisis político basándose en la realidad histórica de su propia época y empieza por el régimen timocrático de Esparta y su degeneración en oligarquía que tuvo lugar al finalizar las guerras del Peloponeso, en este régimen oligárquico coincidirían Esparta y Atenas, aunque en distintos momentos históricos, después continúa la degeneración de la oligarquía en democracia, basándose en este caso en la historia de Atenas y sus protagonistas. Para la tiranía, se basa en el gobierno de los “Treinta Tiranos” en Atenas y su propia experiencia personal del gobierno de Dionisio el joven en Siracusa.

Entre los defectos de los gobernantes destaca especialmente la codicia, la ambición excesiva de riqueza, no limitada por la templanza, ni la moderación, y que aunque afecta en distinto momento tanto a Atenas como a Esparta, es la misma causa de degeneración que aparece en Platón previa a la decadencia, que se caracteriza por el desorden, los conflictos y la falta de justicia. En el caso de Atenas, esta oligarquía degenera en la democracia, dirigida en su época por caracteres ambiciosos y demagogos que utilizaban a los ciudadanos en su propio beneficio, guiados más por el odio a Esparta y el carácter aristocrático que representaba que por la búsqueda de la unidad y la paz, como refleja el comportamiento de Cleofonte, esto tiene como consecuencia los vaivenes de la opinión popular y los intensos conflictos internos, que finalmente desembocarán en una tiranía, la “Tiranía de los Treinta”. En el caso de Esparta, la oligarquía generó desigualdad social, que se refleja en la división y los conflictos internos, y provocó el enfrentamiento con las otras polis y que la llevaron a la pérdida directa de su hegemonía.

En los dos casos además, estos cambios se debieron y se reflejaron en una modificación de las leyes antiguas<sup>159</sup>, lo que Platón considera negativo, por el contrario, él defenderá la inmutabilidad de las leyes como garantía de su perfección, idea criticada por Aristóteles, “...*tampoco es mejor dejar inmutables las leyes escritas, porque, como las demás artes, también en la normativa política es imposible escribirlo todo exactamente, ya que es forzoso que lo escrito sea general, y en la práctica son casos particulares.*”<sup>160</sup>

En cuanto a la idea de imponer la propiedad pública y eliminar la privada, aunque antes de la modificación de la Retra, en Esparta se mantenía la prohibición de vender totalmente el lote de tierra, sí existía la propiedad privada de la tierra en la sociedad espartana, como hoy admiten los investigadores<sup>161</sup>.

De este análisis histórico y su comparación con el Libro VIII de la *República*, se puede deducir que Platón al intentar diseñar su polis perfecta, estaba analizando y partiendo de los hechos de la realidad histórica, tanto de Atenas como de Esparta, y que en este análisis histórico busca una causa que explicase el cambio, el fracaso de las dos

---

<sup>159</sup> Podría implicar una pérdida de legitimidad. POMEROY, S. ; BURSTEIN S.; DONLAN, W. et ROBERTS, J., *La Antigua Grecia*, Barcelona, Ed. Crítica, 2011, p. 342

<sup>160</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Libro II, 1269 a 21-23

<sup>161</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 252

polis, y la encontró en la codicia, la ambición de riqueza de sus gobernantes, ya que fue una causa común a ambas en distintos momentos históricos, y que en el caso de Esparta casi no existía antes de su derrota externa.

## 2.3 ESPARTA

**Esparta o Lacedemonia**<sup>162</sup>, era una polis<sup>163</sup> de la Antigua Grecia situada en la península del Peloponeso a orillas del río Eurotas. Fue la capital de Laconia y una de las polis griegas más importantes junto con Atenas y Tebas. Surgió como una entidad política en siglo X a. C., cuando los invasores dorios dominaron a la población local. Hacia el año 650 a. C. la ciudad ya era una potencia militar en el conjunto de la Antigua Grecia.

Tenían en común con los demás griegos muchas de sus instituciones básicas: su sociedad era patriarcal y politeísta, y la mano de obra servil desempeña un papel fundamental en su economía, la ley era respetada y se premiaba el valor guerrero. La diferencia más importante con otras polis era la negación extrema de la individualidad y la intromisión de las leyes en la vida cotidiana de sus ciudadanos<sup>164</sup>.

Al principio la sociedad se caracterizaba por sus disensiones internas. Las reformas que realizó Licurgo en el siglo VII a. C.<sup>165</sup>, fueron un verdadero punto de inflexión en la historia de la polis, a partir de entonces todo se encaminaría a reforzar su poderío militar y Esparta se convertiría en la ciudad hoplita<sup>166</sup> por excelencia.

### 1. Constitución

La Gran Retra, es la constitución espartana establecida por Licurgo en el siglo VII u VII a. C. Existen dos explicaciones sobre su origen, la primera que Licurgo la recibió de Apolo en el santuario de Delfos y la segunda que trajo la constitución de Creta, como recogen Herodoto<sup>167</sup> y Plutarco<sup>168</sup>. Platón en las *Leyes* aúna las dos tradiciones, “*el ordenador de las leyes ellos mismos dicen que fue Apolo.*”<sup>169</sup> “*...llegamos a pensar que Licurgo y Minos han dado la legislación que aquí rige y la de Lacedemonia con la atención puesta principalmente en la guerra.*”<sup>170</sup>

También afirma que presentan muchas similitudes en el aspecto sociopolítico, “*El régimen político de Creta es muy parecido a éste; en pequeñas cosas no es inferior, pero en conjunto es menos acabado. En efecto, parece, y así se dice, que el régimen de*

---

<sup>162</sup> Las fuentes fundamentales para su estudio son Jenofonte, *La república de los lacedemonios* y Plutarco en cinco de sus biografías: las citas de Licurgo, Lisandro, Agesilao, Agis y Cleómenes. También escribió dos obras *Máximas de espartanos* y *Máximas de mujeres espartanas* y *Costumbres de los espartanos*.

<sup>163</sup> La polis era una ciudad-estado, con un gobierno propio.

<sup>164</sup> POMEROY, S. ; BURSTEIN S.; DONLAN, W. et ROBERTS, J., *La Antigua Grecia*, Barcelona, Ed. Crítica, 2011, p. 161

<sup>165</sup> Tucídides data la reformas a finales del siglo IX a. C.

<sup>166</sup> Todos los ciudadanos eran soldados, llamados hoplitas por su armamento pesado, con un escudo, el *hoplon*.

<sup>167</sup> HERÓDOTO, *Historia*, I, 65

<sup>168</sup> PLUTARCO, *Lisandro*, 4,1

<sup>169</sup> PLATÓN, *Leyes*, 624 a

<sup>170</sup> PLATÓN, *Leyes*, 630 d

*los laconios imita, en la mayor parte de los puntos, al de Creta; pero que la mayoría de las instituciones antiguas está menos elaboradas que las más modernas.”*<sup>171</sup>

Aristóteles incluso relaciona su gobierno con el de Cartago, “*Los cartagineses también parecen gobernarse bien y superan en muchas cosas a los demás; en algunas, se acercan extraordinariamente a los laconios. Estos tres regímenes, el de Creta, el de Laconia y este tercero de Cartago*<sup>172</sup>, *están en cierto modo muy próximos entre sí y son muy diferentes de los demás.*”<sup>173</sup>

Estas similitudes podrían hacernos pensar en un origen común.

El problema de las leyes de Licurgo es que de acuerdo con la práctica espartana carecían de una consignación por escrito, y la tradición oral pervivirá en Esparta. A Licurgo le fueron atribuidas todas las medidas legislativas que fueron configurando la realidad política, social y jurídica de la polis de Esparta<sup>174</sup>.

La constitución de Esparta establecía distintas instituciones:

1. Un gobierno de dos reyes o diarquía, con un poder limitado, colegiado y hereditario, con funciones militares, dirigían el ejército en tiempo de guerra y de cuya actuación tenían que rendir cuenta ante los éforos, también tenían funciones religiosas, su poder **estaba sometido al control de la Asamblea** y sobre todo al de los éforos.
2. El Consejo de ancianos o *gerousía*, **estaba** constituido por veintiocho miembros vitalicios mayores de sesenta años, elegidos entre las mejores familias, donde se discutían las propuestas que **más tarde se someterían a la Asamblea** para su aprobación o rechazo, sin que tuviera derecho de iniciativa legislativa o de hacer contrapropuestas, también actuaba como corte suprema de justicia en los delitos de mayor gravedad, que eran los que podían suponer la pérdida de los derechos de ciudadanía, el exilio o la pena de muerte, aunque eran los éforos los encargados de hacer cumplir la sentencia.
- 3 La Asamblea **estaba formada por** los ciudadanos de pleno derecho, los varones mayores de treinta años, con un lote de tierra a su cargo y que hubiesen superado los distintos estadios de la educación espartana o *agogé*, y que no hubieran sufrido pérdida alguna en sus derechos civiles y políticos, su consentimiento era necesario para emprender cualquier acción y sus decisiones se adoptaban no por votación, sino por aclamación.
4. El eforado. La Gran Retra no lo menciona, pero era una importante magistratura dentro del estado espartano en época clásica. Sus miembros se elegían por la Asamblea entre el conjunto del pueblo espartano, no sólo de un reducido círculo de familias, como los gerontes. Durante el único año de ejercicio en el que podían ejercer el cargo, su poder era casi ilimitado. Era una magistratura colegiada integrada por cinco miembros, tenían amplias competencias de decisión, de vigilancia y supervisión de la política

---

<sup>171</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1271 b, 10

<sup>172</sup> Cartago era la principal colonia de los fenicios.

<sup>173</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1271 b, 11

<sup>174</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 33-35

exterior, de inspección en materia financiera, competencias judiciales que alcanzaban incluso a los reyes, funciones policiales y de orden público y en general un gran poder de iniciativa y de interpretación de las leyes, de las que se consideraban guardianes.

5. Las tribus, no se sabe exactamente en qué consistía su función, probablemente era una distribución en grupos previa a su constitución en asamblea o con una función para su distribución en el ámbito militar.

El sistema de Licurgo parece que pretende una simbiosis en la que coexisten los diversos sistemas políticos conocidos en el ámbito griego: la diarquía, hay dos reyes, la oligarquía, con una *gerousía* o consejo de ancianos, la tiranía, con el consejo de gobierno de los éforos y la democracia, representada por la Asamblea popular.

Platón en las *Leyes*, describe sus instituciones y la considera una constitución mixta, con elementos propios de regímenes democráticos, oligárquicos y monárquicos, poderes que se limitan y controlan entre sí para llegar a la concordia. *“Ante todo, que hubo un dios preocupado por vosotros, el cual, previendo cuanto había de suceder, en lugar del único descendiente os produjo una doble línea de reyes y de este modo estrechó más el poder real dentro de la medida. Después de esto algún hombre en quien la naturaleza humana estaba mezclada con una virtud divina, viendo aún inflamada de orgullo vuestra autoridad, templó con la fuerza prudente propia de la vejez el vigor arrogante que acompaña al linaje e hizo la potestad de los veintiocho ancianos igual en voto a la de los reyes en los asuntos capitales. El tercer salvador, viendo esa autoridad vuestra aún hinchada e iracunda, le echó como un freno, que fue el poder de los éforos, que asimiló al elegido por sorteo<sup>175</sup>. De cierto, conforme a esto, vuestra realeza, surgida de la mezcla de los elementos convenientes y debidamente moderada, se salvó ella misma y vino a ser también causa de la salvación de los demás.”<sup>176</sup>*

El régimen espartano podría ser calificado de totalitario, pues afectaba a casi todos los aspectos de la vida del individuo: cómo debía llevarse el pelo, la decisión de contraer matrimonio y con quién, las condiciones en que debían realizarse las relaciones conyugales, o la decisión de tener hijos o no.

## 2. Educación

El ideal espartano de hombre era comportarse con valor y destreza en el combate, no darse la fuga ni rendirse, sino aguantar a pie firme y dar la vida por la polis.

El proceso de formación de guerreros invencibles comenzaba desde el mismo momento de nacer, pues la polis tenía el derecho de determinar si un recién nacido podía vivir o no, y existían funcionarios nombrados por el gobierno que los examinaban. Si no se consideraba apto para ser un futuro soldado, era abandonado en un lugar próximo al monte Taigeto.

Todos los niños recibían la misma educación bajo la supervisión de la polis y estaba organizada por grupos de edad: niños, muchachos, mancebos, jóvenes y adultos. Como cuenta Plutarco “El ciudadano que no se sometiera a la instrucción de los

---

<sup>175</sup> En Atenas, la administración la ejercían los magistrados, algo más de un millar cada año. Eran seleccionados mayoritariamente por sorteo, aunque unos pocos, los más prestigiosos, eran elegidos por votación.

<sup>176</sup> PLATÓN, *Leyes*, 692 a

muchachos, no participaba en los derechos de la polis.”<sup>177</sup> A partir de los siete años los niños abandonaban su casa para ser educados en grupo según unos principios diseñados para fomentar la conformidad, la obediencia, la solidaridad del grupo y la destreza militar.

Lo más importante en la educación no era la lectura, la escritura o las artes liberales, sino el ejercicio físico para que aprendieran a aguantar y valerse por sí mismos en caso de necesidad cuando fuesen hoplitas. Los niños dormían en grupo en esteras que fabricaban ellos mismos. Para desarrollar su ingenio y la confianza en sí mismos, se les animaba a robar para incrementar su ración diaria de alimentos. Al que era descubierto robando y por lo tanto demostraba que no era lo bastante hábil, se le castigaba con el látigo. “...castigan a quienes son sorprendidos por entender que roban mal”<sup>178</sup>

La admisión en un *syssítion* o comida en común, era una etapa fundamental al alcanzar la edad adulta. El espartano comían en compañía de quince miembros de su escuadrón para fomentar la lealtad y la solidaridad, condiciones esenciales para tener éxito en la guerra hoplítica. Cada miembro del *syssítion*, estaba obligado a aportar una cantidad de comida y bebida determinada de antemano, pero los soldados más ricos podían mejorar la comida con la carne de animales cazados o sacrificados por ellos mismos. El ideal espartano de austeridad exigía que la comida fuera nutritiva y se sirvieran raciones justas, pero no demasiado abundantes.

Los *syssítia* eran semejantes a los *sympósia*, reuniones para beber en común, en las que se enseñaba al espartano a beber con moderación, lo que las diferenciaba de la costumbre en otras polis griegas.

El carácter militar de Esparta se aplicaba tanto a los hombres como a las mujeres, que eran educadas así para que sus hijos fuesen fuertes, como correspondía a su función de futuros soldados. Eran las únicas griegas cuya educación estaba organizada y pagada por la polis. Igual que los hombres espartanos estaban eximidas de la obligación de realizar cualquier trabajo doméstico o crematístico.

### 3. Aspectos sociales y económicos

Esparta fue una ciudad única en la Antigua Grecia por su sistema social y su constitución, que estaban completamente centrados en la formación y la excelencia militar. Sus habitantes estaban clasificados en varios estatus: *homoioi*, gozaban de todos los derechos, *motaz*, nacidos fuera de la ciudad pero criados como espartanos, con estatuto jurídico libre, pero no eran ciudadanos<sup>179</sup>, *periecos* o extranjeros, *libertos* e *ilotas*, siervos o esclavos. Los *hómoioi* recibían una rigurosa educación espartana, la *agogé*, centrada en la guerra, gracias a la cual las falanges espartanas eran consideradas las mejores en batalla. Las mujeres espartanas gozaron de más derechos e igualdad con los hombres que en ningún otro lugar del mundo de la antigüedad clásica.

De Licurgo procedería el establecimiento de las instituciones, el reparto de lotes de tierra iguales para todos los espartiatas, y el sistema de educación o *agogé*, las

---

<sup>177</sup> PLUTARCO, *Moralia*, III, *Antiguas costumbres de los espartanos*, 21

<sup>178</sup> JENOFONTE, *Constitución de Esparta*, II, 8, Madrid, Ed. Cátedra, 2009

<sup>179</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 157

normas que fomentaban la austeridad y las que prohibían el comercio, las actividades manuales y el uso de moneda entre los espartiatas<sup>180</sup>.

La constitución prohibía que los hombres libres emprendiesen una actividad lucrativa como narra Jenofonte en la *Constitución de Esparta* “...y ordenó que sólo considerasen de su incumbencia cuanto contribuye a la libertad de las polis”<sup>181</sup>

Impidió el enriquecimiento por medios ilícitos, instituyendo una moneda que ni siquiera diez minas podrían entrar nunca en una casa, sin que lo advirtiesen los dueños o los esclavos, pues se requeriría un gran espacio y un carro de transporte<sup>182</sup>. Se prohibía tener oro o plata, “*Se rastrean el oro y la plata y, si aparecen en alguna parte, se castiga a quien los tiene.*”<sup>183</sup>

Sin embargo esta situación cambió después de la Guerra del Peloponeso. Jenofonte<sup>184</sup> y Plutarco<sup>185</sup> reflejan el cambio en la sociedad espartana, y pone en duda que las leyes de Licurgo se mantengan inviolables en su tiempo, “*Sé que antiguamente los espartanos preferían convivir en su patria los unos con los otros en condiciones modestas antes que gobernar en otros estados y corromperse por medio de la adulación. Y también sé que antes temían que se les descubriera en posesión de oro, pero ahora los hay que incluso se jactan de tenerlo. También hubo un tiempo en que se preocupaban por ser dignos de asumir el mando, pero ahora se esfuerza mucho más por mandar que por ser dignos de ello. Así que no es de extrañar que se les critique, pues está claro que no obedecen ni a la divinidad ni a las leyes de Licurgo.*”<sup>186</sup>

#### 4. Conclusiones

La Retra establece un sistema político basado en la isonomía, igualdad de todos los espartanos en política. La Asamblea se convierte teóricamente en el principal órgano de decisión en la economía, puesto que a partir de su establecimiento todo espartano recibirá un lote de tierra y unas personas que la trabajen.

Y por lo que hemos expuesto en Esparta, parece que sí existía la propiedad privada de la tierra<sup>187</sup>, aunque limitada. Aristóteles en la *Política* testimonia, “*Después de lo que se acaba de decir, podría alguien censurar la desigualdad de la propiedad, ya que sucede que unos poseen una hacienda excesivamente grande, y otros una totalmente pequeña; por eso la tierra ha pasado a unos pocos. Esto también está mal regulado por las leyes: el legislador desaprobó comprar o vender la tierra propia, y lo hizo con razón, pero dió la posibilidad de donarla o legarla a los que quisieran, y el resultado es necesariamente el mismo en ambos casos.*”<sup>188</sup>

---

<sup>180</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 34

<sup>181</sup> JENOFONTE, *Constitución de Esparta*, VII, 2

<sup>182</sup> Se cree que estas monedas eran de hierro.

<sup>183</sup> JENOFONTE, *Constitución de Esparta*, VII, 6

<sup>184</sup> Se cree que nació en el año 430 a. C., y casi seguro se está refiriendo a la situación después de su victoria en la Guerra del Peloponeso.

<sup>185</sup> PLUTARCO, *Moralia*, III, *Antiguas costumbres de los espartanos*, 240 A

<sup>186</sup> JENOFONTE, *Constitución de Esparta*, XIV, 2-5

<sup>187</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 252 y Tucídides 5,34, 2

<sup>188</sup> ARISTÓTELES, *Política*, II, 1270 a 13-14

Los cambios en la **Constitución** de Licurgo se producen en Esparta en el siglo IV, después de la Guerra del Peloponeso, el gobierno oligárquico es el primero que permite disponer libremente de todo los bienes, antes parece que se prohibía la enajenación de una determinada parte del patrimonio, como atestigua Heráclides Póntico, la única fuente al respecto<sup>189</sup>.

De este análisis histórico y su comparación con la *República* y las *Leyes* de Platón, se puede deducir que el sistema político y social espartano, con similitudes al de Creta, ha sido el principal modelo para su propia Politeia, pero no el único, porque como veremos, ni el tipo de educación, ni la finalidad del sistema político, orientado exclusivamente a la formación militar, coinciden con las finalidades que Platón considera que tiene que tener un buen gobierno, que serán la búsqueda de la unidad y la justicia a través de un sistema educativo enfocado tanto a lo físico como a lo intelectual.

Aristóteles en la *Política* señala como ideas propias o exclusivas de Platón la comunidad de hijos y mujeres y las comidas en común para las mujeres, sin embargo no se refiere a la comunidad de bienes, esta idea probablemente no podía proceder de la sociedad espartana.

*“Hay también algunos otros regímenes, unos ideados por profanos y otros por filósofos y políticos, todos ellos más próximos a los establecidos y actualmente en vigor que los dos de que hemos hablado, pues ningún otro ha propuesto innovaciones sobre la comunidad de hijos y mujeres, ni sobre comidas en común para las mujeres, sino que todos empiezan más bien por las necesidades de la polis.”*<sup>190</sup>

Afirma también que Faleas de Calcedonia, fue el primero que introdujo esta cuestión, al decir que las posesiones de los ciudadanos deben ser iguales, que Solón lo estableció en su legislación, y que en otras partes existe una ley que prohíbe adquirir toda la tierra que uno quiera<sup>191</sup>. Pero todas estas afirmaciones no implican la ausencia de propiedad privada, como propone Platón en la *República*, sino sólo su reparto igualitario, como propondrá en las *Leyes*.

---

<sup>189</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, p. 253

<sup>190</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Libro II, 1266 a 7, 1-2

<sup>191</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Libro II, 1266 a 7,2 -1267 b 13-14

## **II) FILOSOFÍA POLÍTICA**



# 1. INTRODUCCIÓN

## 1.1 Ideas generales

La teoría política griega nació de un conflicto social, se inspiró en el descontento y se interesó por la reforma social<sup>1</sup>, Platón no es ajeno a este problema e intenta solucionarlo.

Su filosofía política está expuesta en sus diálogos la *República*, el *Político*, las *Leyes* y también en el *Timeo* y el *Critias*.

Hay una serie de ideas claves en la filosofía política de Platón, la principal en el plano de la razón es la **idea de la unidad**, una unidad que al ser perfecta no puede estar sometida ni al movimiento ni al cambio.

Toda la República está llena de medidas para lograrla y toda la organización que establece tiende a éste fin, que él llama justicia<sup>2</sup>, algo es justo si logra la unidad, si no lo hace es injusto.

Todo lo que rompe la unidad es negativo, la desunión, la división, la desigualdad económica, las guerras.

Pretende crear una **sociedad estática**, porque para él sólo lo que no necesita cambiar es perfecto y cree que la razón puede lograr romper el cambio constante del mundo material y que se reflejará en la inmutabilidad de la ley.

Consecuencia también de su idea de unidad es la defensa del **panhelenismo**, “...afirmo que la raza griega es allegada y pariente para consigo misma, pero ajena y extraña en relación con el mundo bárbaro. Sostendremos, pues, que los griegos deben combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que ésta enemistad debe llamarse guerra; pero cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que siguen todos siendo amigos por naturaleza, que con ello Grecia enferma y se divide y que ésta enemistad debe ser llamada sedición.”<sup>3</sup> Los griegos deben pensar como hombres civilizados que se van a reconciliar y que no van a guerrear eternamente.

La unidad se consigue aplicar a través del **conocimiento del Bien**, para lo que se va a necesitar el ejercicio de la dialéctica. Parte de la maldad natural del hombre, y de que éste necesita dominar el alma por la razón para aprender a liberarse de lo material.

Otra segunda idea relacionada con la de unidad es la de **la armonía**, que se concreta en las ideas del equilibrio y del término medio, es la que permite ordenar y establecer lo que existe y que en la polis se consigue a través de la justicia, la justicia es donde se unifican todas las virtudes, templanza y moderación para los productores, valentía y coraje o magnanimidad para los guardianes, mansedumbre y sabiduría para

---

<sup>1</sup> ROLL, E., *Historia de las doctrinas económicas*, p. 24

<sup>2</sup> Hay autores que consideran que Platón busca la justicia como, aunque Russell ya advierte que éste es un propósito nominal, considero que esa justicia se establece por la necesidad de lograr la unidad.

<sup>3</sup> *República*, V, 470 c - d

los filósofos. Es aplicando la justicia como se consigue el orden y la unidad, tanto en la polis como en el alma del individuo.

Al estar limitado por la realidad para lograr esa unión tiene que establecer la especialización, y después una jerarquía, y una división social que depende de la naturaleza de cada uno, pero todas las naturalezas tienen que funcionar armónicamente y todos tienen que aceptar su lugar en la sociedad.

Para lograr la armonía y la unidad es necesario establecer la igualdad.

Hay una identificación entre el ciudadano y la polis, se rigen por las mismas leyes, pero al mismo tiempo, la polis es el término medio entre el individuo y el cosmos esto le permite justificar la sumisión de los ciudadanos a las leyes establecidas.

Para Truylol<sup>4</sup> la idea de comunidad política le lleva a establecer un paralelismo riguroso entre la teoría de la ciudad y la teoría del alma.

Coloca el **bien común** por encima del bien individual, porque considera que el buscar el bien para uno mismo divide los intereses de la ciudad. *“En efecto, en primer lugar es difícil conocer que el verdadero arte político no debe cuidarse del bien particular, sino del común –pues el bien común estrecha los vínculos de la ciudad, mientras que el particular los disuelve –, como asimismo que conviene tanto al bien común como al particular que aquél esté mejor atendido que éste.”*<sup>5</sup>

La ley y la educación están al servicio de la idea de unidad. La educación porque nos lleva al conocimiento del bien a través de la dialéctica, la ley es su expresión.

En la *República* al hablar de la felicidad de los filósofos y de su obligación de participar en la política de la polis afirma que a la ley no le interesa que haya en la polis un grupo que goce de felicidad, sino que procura que esto le suceda a toda la polis *“introduce **armonía** entre los ciudadanos por medio de la **persuasión o de la fuerza**, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la polis a hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, si no para **usar** ella misma de ellos con miras a **la unificación** de la polis.”*<sup>6</sup>

*“Y así, la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día, y no entre sueños, como viven ahora la mayoría de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuera algún gran bien.”*<sup>7</sup>

Y por último y quizás la más importante, porque está por encima del plano racional, es la importancia que otorga a **la divinidad**, que se refleja en la idea básica que está detrás de todos sus planteamientos, tanto los que se refieren al hombre como a la sociedad y es la de la superioridad de lo inmaterial sobre lo material. Esto se refleja en la diferencia entre la idea y la realidad sensible y repercutirá en su ética y en su política. Las leyes obtenidas por la razón que va a establecer tienen que reflejar la bondad de Dios.

---

<sup>4</sup> TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, p.144

<sup>5</sup> *Leyes*, 875 a

<sup>6</sup> *República*, VII, 519 e – 520 a

<sup>7</sup> *República*, VII, 520 c-d

La *República* termina con el mito de Er y las *Leyes*, se inician yendo de camino al santuario de Zeus y al final del diálogo va a exigir que los guardianes que vayan a formar parte del Consejo Nocturno, sean los que se hayan esforzado en recoger todas las pruebas que puedan entre las que existen con respecto a los dioses, y sólo éstos podrán ocupar el gobierno.

*“No es posible que jamás llegue a ser un firme creyente en la divinidad ninguno de los hombres mortales que no pueda hacerse cargo de las dos cosas dichas ahora, que el alma es lo más antiguo de todo cuanto participa de generación y que es inmortal y gobierna a los cuerpos todos, ni tampoco llegue a aprehender, además de ello, lo que también aquí ha quedado explicado varias veces, tanto el entendimiento de lo existente que se ha dado por visible en los astros como los conocimientos que forzosamente deben preceder a éste, ni a contemplar en conjunto lo referente a la conexión entre lo musical y esto para poder así servirse armónicamente de ello en relación con las instrucciones y normas rectoras de los caracteres, ni, en fin, a estar en condiciones de dar la razón de ser de todas cuantas cosas la tienen. Y el que no sea capaz de tener esto juntamente con las virtudes populares, difícilmente podrá nunca llegar a ser un magistrado competente de una polis entera, sino un subordinado de otros gobernantes.”*<sup>8</sup>

Es una sociedad en la que lo religioso está muy presente y la ley se subordina a lo divino. Platón defiende la sumisión de la polis a la religión, se opone a la idea de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas, él afirma que *“el dios, ciertamente, debe ser nuestra medida de todas las cosas.”*<sup>9</sup> *“Para el hombre de bien, el sacrificar y asistir constantemente a los dioses con invocaciones, con ofrendas y con toda clase de culto religioso, es lo más decoroso, lo mejor y lo más eficaz para la felicidad de su vida y, al mismo tiempo, lo que más particularmente se le acomoda; mientras que para el malvado resulta todo lo contrario.”*<sup>10</sup>

Por tanto habría **tres órdenes o niveles** en la realidad de Platón, el divino o espiritual, el racional propio del hombre, un intermedio entre dos mundos, y el material que corresponde al mundo físico de la naturaleza.

Las ideas de unidad y de inmutabilidad pertenecen al mundo de lo inmaterial, de lo divino y lo racional. Al pasar al plano de la realidad, limitado por la materia, estas ideas se transforman en orden, en equilibrio, en moderación, en la búsqueda de un término medio entre dos opuestos.

La parte racional nos permite acercarnos o intentar conocer la idea del bien.

## 1.2 Idea del bien

El bien es el **objeto** y la **causa** del conocimiento.

Lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la **idea del bien**, que se debe concebir como **objeto** del conocimiento (episteme), pero también como **causa** del **verdadero conocimiento y de la verdad**. Por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, sólo

---

<sup>8</sup> *Leyes*, 987 d – 986 a

<sup>9</sup> *Leyes*, 716 c

<sup>10</sup> *Leyes*, 716 d

se juzgará rectamente si consideramos esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas.

Igual que la luz y la visión se parecen al sol, pero no son el mismo sol, el conocimiento y la verdad son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien.

El **bien** es la fuente del conocimiento y la verdad, pero los supera ambos, como la idea de unidad que en el *Timeo* genera y rige el Cosmos<sup>11</sup>.

Buscar la idea del bien, es buscar el **verdadero conocimiento**, que implica unas virtudes morales, conocer el bien es conocer la esencia siempre existente, que causa todo lo que existe, que es inmutable, ideas que traslada a la construcción y a la constitución de su polis.

Esta idea del bien es también la que debe regir la polis, y es la que sólo pueden conocer los verdaderos filósofos “...además de ser los más entendidos acerca de aquello por medio de lo cual se rige mejor la polis...”<sup>12</sup>

“Convengamos, con respecto a las naturalezas filosóficas, en que éstas se apasionan siempre por aprender lo que puede mostrarles algo de la **esencia siempre existente** y no sometida a los extravíos de generación y corrupción.”<sup>13</sup> Esta esencia tiene las mismas características que la **idea de unidad**.

“...el alma que debe tender constantemente a la totalidad y universalidad<sup>14</sup> de lo divino y de lo humano.” “Y el pensamiento que en su grandeza alcanza la contemplación de todo tiempo y de toda esencia”

Como la verdad es connatural con la moderación, hay que buscar “una mente que además de las otras cualidades, sea por naturaleza moderada y bien dispuesta y que por sí misma se deje conducir fácilmente para llegar a la contemplación de la idea de lo que es natural<sup>15</sup> de cada ser.”<sup>16</sup>

Así pues, conocer la naturaleza, la esencia de cada ser, es la finalidad del verdadero filósofo.

### 1.3 La dialéctica

Platón diferencia el **conocimiento y la opinión**. “...el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber de quién conoce, y el del otro parecer de quien opina.”<sup>17</sup> La opinión sería el intermedio entre el saber y la ignorancia conocimiento sobre algo que exista y que no exista, suponiendo que exista tal cosa.

El **verdadero conocimiento** se dirige por naturaleza a lo que existe, para conocer lo que es el ser (la idea). La **opinión** es algo más oscuro que el conocimiento,

---

<sup>11</sup> En el *Timeo*, 31 a-32 c, que contiene un resumen de lo tratado en la *República*, también se describe así.

<sup>12</sup> *República*, VII, 521 b

<sup>13</sup> *República*, VI, 485 a-b Puede estar refiriéndose a la idea o esencia, o también al conocimiento matemático, los números que explican el universo, su conocimiento era una condición necesaria para los filósofos. Lo fue para los pitagóricos y lo era en su Academia.

<sup>14</sup> Idea que será clave en el pensamiento de Kant.

<sup>15</sup> Propio, esencial.

<sup>16</sup> *República*, VI, 486 d - e

<sup>17</sup> *República*, V, 476 d

pero más luminoso que la ignorancia, es un término medio entre uno y otra, se dirige a lo que existe y no existe. Los dos son **potencias**, que son un género de seres (forma de los seres) por medio de los cuales nosotros podemos lo que podemos.

Ahora pasa a hablar de **la idea**, que es siempre idéntica a sí misma, es una. **Las cosas** en cambio participan siempre de dos cualidades, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto. Aquí aparece también la consideración de la unidad y de la dualidad con criterios pitagóricos. La unidad genera lo que existe, mientras que la dualidad es ilimitada<sup>18</sup>.

Establece quienes son los que opinan y quienes los que conocen. La mayoría se mueve en el campo de la opinión: *“Hemos descubierto, pues, según parece, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro.”*<sup>19</sup>

*“Por tanto, de los que perciben muchas cosas bellas, pero no ven lo bello en sí, ni pueden seguir a otro que a ello los conduzca, y asimismo ven muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero que no conocen nada de aquello sobre lo que opinan.”*<sup>20</sup>

Por el contrario los que contemplan cada cosa en sí, siempre idéntica a sí misma, sostiene que conocen y no opinan. Los que aman el conocimiento de lo bello en sí, son filósofos o amantes del saber. *“Y a los que se adhieren a cada uno de los seres en sí, ¿no habrá que llamarlos filósofos o amantes del saber y no amantes de la opinión?”*<sup>21</sup> Son los filósofos los que pueden conocer las ideas.

**Explica el proceso del conocimiento** partiendo de una premisa: existen muchas cosas buenas y muchas cosas hermosas y muchas también de cada una de las demás clases y por otra parte... *“existe lo bello en sí y lo bueno en sí y del mismo modo con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, cuya unidad suponemos, y llamamos a cada cosa “aquello que es”.”*<sup>22</sup>

*“Y que lo múltiple decimos que es visto, pero no pensado, y de las ideas, en cambio, que son pensadas, pero no vistas”*<sup>23</sup>

Con la vista vemos lo que es visto y por medio de los demás sentidos todo lo que se percibe. Los demás sentidos **no necesitan ningún tercer elemento**, pero el **sentido de la vista** necesita una tercera especie para ver el color en las cosas, que es la luz.

Hay que considerar lo mismo respecto al alma. *“Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en*

---

<sup>18</sup> Aristóteles en la Metafísica, Libro I, V dice que “los pitagóricos sostenían que los elementos del número son lo par y lo impar, y que, de estos elementos, el primero es ilimitado y el segundo limitado; la unidad, el uno, procede de ambos (pues es a la vez par e impar), y el número procede del uno; y el cielo todo, es números”. Es ilimitado porque es infinitamente divisible. Propusieron explicaciones dualistas de la naturaleza que concretan la oposición de par e impar. Esta es una versión más de la teoría de los opuestos, pero para ellos es más importante la idea de armonía como unión de cosas distintas y diferentes.

<sup>19</sup> República, V, 479 d

<sup>20</sup> República, V, 479 e

<sup>21</sup> República, V, 480 a

<sup>22</sup> República, VI, 507 b -c

<sup>23</sup> República, VI, 507 b -c

*penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia.*”<sup>24</sup>

Igual que la luz y la visión se parecen al sol, pero no son el mismo sol, el conocimiento y la verdad son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien.

El sol proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, y también la generación, el crecimiento y la alimentación; pero él no es generación.

A las **cosas inteligibles** no sólo les viene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, **el ser y la esencia**, sin embargo **el bien no es esencia**, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder.

Son dos que reinan, uno en el género y **región inteligible**, y el otro en la **visible**.

Establece la distinción entre lo visible y lo inteligible. Y pasa a hablar de la alegoría de la línea que se refiere a la **teoría del conocimiento**.

“Toma, pues, una línea que esté cortada en dos **segmentos** desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el **mundo visible**, un **primer segmento**, el de las **imágenes**. Llamo imágenes ante todo a la **sombras**, y en segundo lugar, a las **figuras** que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes.

En el **segundo** coloca aquello de lo cual esto es imagen: los **animales** que nos rodean, todas las **plantas** y el género entero de **las cosas fabricadas**.

Lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halla, con respecto a lo que imita, en la misma relación en que lo opinado respecto a lo conocido.

El **segmento de lo inteligible** se divide del siguiente modo. De modo que el alma se vea obligada a buscar una de las partes sirviéndose, como de **imágenes**, de **las cosas que antes eran imitadas**, partiendo de **hipótesis** y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la **segunda**, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un **principio no hipotético**<sup>25</sup> y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las **ideas** tomadas en sí mismas y **sin valerse de las imágenes** a que en la búsqueda de aquello recurría.

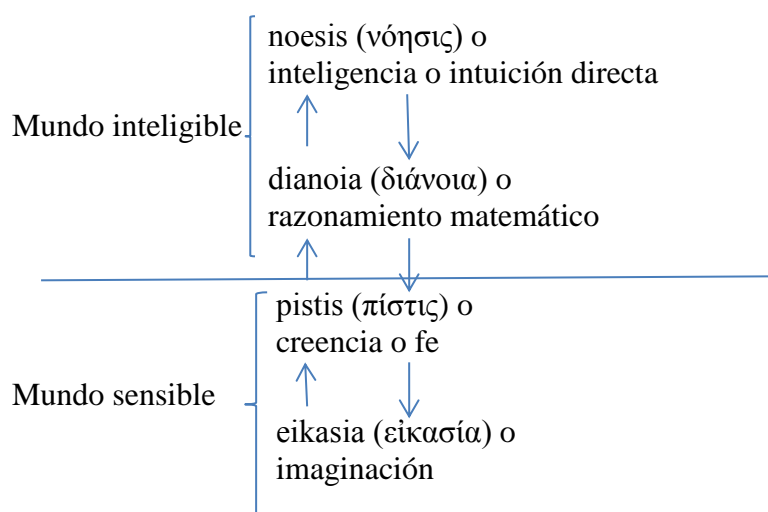
---

<sup>24</sup> *República*, VI, 508 d

<sup>25</sup> Platón, matemático da por supuestas ciertas nociones, tales como lo par y lo impar. De estas nociones, que no admiten demostración es de donde parte en su marcha deductivo hacia las conclusiones, camino en el cual no puede apoyarse en las ideas puras, sino que debe recurrir a representaciones materiales de estas ideas. En cambio el dialéctico parte también de hipótesis, dando por sentada la noción de lo justo, pero estas hipótesis no son más que algo provisional, así va ascendiendo paso a paso hasta el principio de todo, un principio no hipotético y en este camino no se ve obligado a recurrir a nada que no sean las ideas tomadas en sí mismas.

eikasia (εἰκασία)	pistis (πίστις)	dianoia (διάνοια)	noesis (νόησις)
imaginación	creencia o fe	razonamiento matemático	inteligencia o intuición directa
Mundo sensible		Mundo inteligible	

**Proceso de la dialéctica** es ascendente si se parte de lo sensible, es descendente si se parte de lo inteligible.



Vuelve a explicarlo haciendo referencia a los pitagóricos. “Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares, dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conociera, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían.”<sup>26</sup>

También se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en lo a que ellas se parecen, discuriendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver las cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del razonamiento matemático.

Y así, de esta clase de objetos decía yo que eran **inteligibles**, pero que en su investigación se ve el alma obligada a servirse de **hipótesis** y, no puede remontarse por encima de éstas, no se encamina al principio, sino que usa como imágenes los mismos

<sup>26</sup> República, VI, 510 c-d

objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con éstos, son también ellos estimados y honrados como cosas palpables.

Continúa Platón, pues aprende ahora que situó en el **segundo segmento** de la **región inteligible** lo que alcanza por sí misma la razón valiéndose del **poder dialéctico** y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la **eleven** hasta lo no hipotético hasta el principio de todo y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de ese modo, **descienda** a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas<sup>27</sup>.

Lo que intenta es demostrar que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona el verdadero conocimiento de la dialéctica que la que proporcionan las llamadas técnicas, a las cuales sirven de principios las hipótesis; pues aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, le parece que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás, la llamas **razonamiento**, pero no conocimiento, porque el razonamiento es algo que está entre la **simple creencia** y el **conocimiento**.

Platón aplica a los cuatro segmentos las cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia o intuición directa, la *noesis* (νόησις), al más elevado; el razonamiento matemático o pensamiento, la *dianoia* (διάνοια), al segundo; al tercero la creencia o la *fe*, la *pistis* (πίστις) y al último la imaginación, la *eikasia* (εἰκασία), y los pone en orden considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica.

Vuelve a explicar lo mismo a través del Mito de la Caverna. Dice que hay que **comparar** la **región revelada** por medio de la vista con la **vivienda-prisión**, y la **luz del fuego** que hay en ella, con el poder del **sol**. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si se comparan con la extensión del alma hasta la región inteligible no hay error respecto a su vislumbre, que es lo que desea conocer, y sólo la divinidad sabe si por casualidad está en lo cierto.

*“...en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo es la **idea del bien**, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la **causa** de todo lo recto y lo bello que hay en toda las cosas; que, mientras en el **mundo visible ha engendrado la luz** y al soberano de ésta, en el **inteligible** es ella la **soberana y productora** de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.”*<sup>28</sup>

**La facultad dialéctica** es la única que puede mostrar, a quien ha conocido todo lo anterior, lo que son las cosas en sí y **aprehender** de forma sistemática lo que es cada una de ellas. Pues casi todos los demás **saberes** tratan sobre las opiniones y deseos de los hombres o sobre los nacimientos y fabricaciones, o están dedicados por entero al cuidado de las cosas nacidas y fabricadas. Y las restantes, de las que decía que **aprehendían** algo de lo que existe, es decir, la geometría y las que le siguen, no hacen

<sup>27</sup> Está estableciendo el principio de demostración matemática, partir de hipótesis para establecer un teorema.

<sup>28</sup> *República*, VII, 517 b-c



más que soñar con lo que existe, pero serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, **valiéndose de hipótesis**, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas. Cuando el principio es lo que uno no sabe y la conclusión y la parte intermedia están entretejidas con lo que uno no conoce, no existe ninguna posibilidad de que una semejante concatenación llegué jamás a ser verdadero conocimiento<sup>29</sup>.

El **método dialéctico** es el único que, echando abajo las **hipótesis**, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma que está verdaderamente sumido en un lodazal, lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las técnicas que hace poco enumeraba, que aunque por rutina se les ha llamado muchas veces conocimiento, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el verdadero conocimiento<sup>30</sup>.

Bastará con llamar lo mismo que antes, a la primera parte **verdadero conocimiento** o *episteme*, a la segunda **pensamiento** o *dianoia*, a la tercera **creencia** o *pistis* y a la cuarta **imaginación** o *eikasía*. Y a estas dos últimas juntas **opinión**, y a las dos primeras juntas **inteligencia** o *nóesis*. La opinión se refiere a la **generación**, y la inteligencia a la **esencia**, y lo que es la esencia con relación a la generación, lo es la inteligencia con relación a la opinión, y lo que es la inteligencia con respecto a la opinión, es el conocimiento con respecto a la creencia y el pensamiento con respecto a la imaginación<sup>31</sup>.

El **dialéctico** es quien **tiene noción** de la **esencia** de cada cosa. Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien, separándola de todas las demás fundando sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia, no conoce el bien en sí, ni ninguna otra cosa buena, y en el caso de que alcance alguna imagen del bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del verdadero conocimiento o *episteme*, y en su paso por esta vida no hará más que soñar, porque no existe ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella<sup>32</sup>.

#### 1.4 La justicia

La idea de **justicia** se identifica con la de **unidad**. La justicia es lo que permite la acción en común. Esta idea aparece ya en el primer libro de la *República*.

El tema de la riqueza es el punto de partida para hablar sobre **la justicia**, al que se va a dedicar el resto del diálogo, presentando **tres concepciones** distintas que se pueden asociar a **tres épocas** diferentes:

---

<sup>29</sup> Platón formula un principio de la lógica, si el punto del que partes, la premisa es falsa, la conclusión también lo será. Es lo que se denomina una falacia.

<sup>30</sup> Este razonamiento es una de las bases del método analítico, explicar la corrección de la hipótesis, que será clave para el **progreso de la Matemática**, y que se desarrollará en la Academia.

<sup>31</sup> El pensamiento y la imaginación son imágenes, de las ideas en el primer caso y de los seres materiales en el segundo.

<sup>32</sup> El verdadero conocimiento para los futuros gobernantes es el conocimiento del bien en sí, las demás enseñanzas son propedéuticas. Quizás Platón plantee esta exigencia para evitar que los que conocían estas materias las ejercieran en su propio beneficio.

- A) La primera se refiere al pasado o tradición y es la que transmite la poesía. **La justicia es servir a los amigos y hacer daño a los enemigos.** Polemarco defiende esta idea. Sócrates afirma que es la que caracteriza a la tiranía.<sup>33</sup>
- B) La segunda se refiere al presente y la representan los sofistas, en concreto Trasímaco<sup>34</sup>. **Lo justo es lo que conviene al más fuerte.** Su idea de justicia es una **concepción formal** o de apariencia de la justicia que puede justificar cualquier poder establecido. Es un claro ejemplo de positivismo.
- C) La tercera se refiere al futuro y la representa Sócrates<sup>35</sup>. Para él **la justicia es virtud y sabiduría.**

Diferencia entre la justicia qué es actuar por el bien común con respecto a la igualdad, y la injusticia que es actuar por interés propio. La justicia trae concordia y amistad<sup>36</sup>. ” *En efecto, la injusticia produce sediciones, odios y luchas de unos contra otros, mientras que la justicia trae concordia y amistad*<sup>37</sup>”.

Para Platón buscar el interés propio es injusto y perseguir el bien común y establecer la igualdad sería lo justo, se va a oponer a lo establecido por naturaleza mediante la ley, que es superior por ser obtenida por la razón.

La justicia en la polis *"nuestra polis, si está rectamente fundada, será completamente buena, porque será sabia, valiente, moderada y justa"*<sup>38</sup>. La ciudad bien fundada tiene cuatro virtudes, son **cuatro**<sup>39</sup> las cualidades enumeradas, igual que lo serán las virtudes de cada uno de los grupos en que se divide la sociedad.<sup>40</sup> Habla además de la polis como si estuviese personificada, tiene vida propia, cualidades o virtudes que recibe de las virtudes de los guardianes.

La justicia<sup>41</sup>, es la idea por la que toda la polis alcanza su virtud, que consiste en *"hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades"*<sup>42</sup>, que cada grupo haga lo suyo. *"Parece que la fuerza que trabaja en favor de la virtud de la polis, que cada uno en ella realice lo que le es propio, es igual"*<sup>43</sup> *a la sabiduría, la moderación y la valentía.*<sup>44</sup>

La justicia así entendida sería la suma de las otras tres virtudes, las tres anteriores afectan a los individuos de cada grupo, la justicia afecta al conjunto, a la relación de los ciudadanos de esos tres grupos y por tanto al mantenimiento de la jerarquía, que Platón considera especialización en ellos, a que cada uno acepte su lugar.

<sup>33</sup> República, I, 331d-336 a

<sup>34</sup> República, I, 336 b-348 a

<sup>35</sup> República, I, 348 a-354 c

<sup>36</sup> La idea de la importancia de la unidad y la armonía, es propia también del pitagorismo.

<sup>37</sup> República, I, 351 d

<sup>38</sup> República, IV, 427 e

<sup>39</sup> El número **cuatro** es un número con una simbología determinada en la filosofía pitagórica, geométricamente representa el cuadrado y simbólicamente la justicia.

<sup>40</sup> *Representa la ley universal e inexorable, clave de la naturaleza y del hombre. Es símbolo también de la justicia, igual que lo es en Platón, de la sensación y de la tercera dimensión*, que es donde existimos los seres humanos, es física, a nivel geométrico se perciben formas como el cubo y la esfera y los sólidos platónicos.

<sup>41</sup> La cuarta virtud tiene que ser la justicia, porque el número cuatro en el pensamiento pitagórico es el símbolo precisamente de la justicia.

<sup>42</sup> República, IV, 433 a

<sup>43</sup> No traduzco “ἐνἀμίλλων” como competidora o rival, sino en la idea de igualdad.

<sup>44</sup> República, IV, 433 d

Parece que equivaldría a respetar la especialización y la jerarquía, que se establecen desde la educación. Nos presenta una polis sin libertad de elección, donde no caben los sentimientos, ni los errores, al menos en los gobernantes.

*“Y así, el temperamento y la práctica de lo que es natural de cada uno será reconocido como justicia”*<sup>45</sup> Platón considera justo que cada uno pueda realizar lo que le corresponde por naturaleza, y que cada uno acepte pertenecer a su grupo. Critica que cualquiera, sin tener mérito, pretenda realizar las actividades propias de los otros, el artesano la del guardián, o el guardián la del gobernante, estos cambios los considera ruinosos para la polis, *“...el entrometimiento y trueque mutuo de estas tres clases es el mayor daño de la ciudad.”*<sup>46</sup> Podría incluso calificarse como crimen y el mayor crimen contra la propia polis hay que calificarlo como injusticia.

La **justicia** es el resultado de la armonía de las tres y surge de respetar la especialización, de aceptar que a lo racional sea a quien le corresponde el gobierno, por la prudencia y el control que ejerce sobre toda el alma. *“Y en realidad la justicia parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay; cuando éste no deja que ninguna de ellas haga lo que es propio de las demás, ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino que, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres sonidos de una armonía ... y después de enlazar todo esto y conseguir de esta variedad su propia **unidad**, entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados, y en todo esto juzga y denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado, y sabiduría al verdadero conocimiento que la presida, y acción injusta, en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas, e ignorancia, a la opinión que la rija.”*<sup>47</sup>

La injusticia sería el enfrentamiento o división de esos tres elementos, su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra toda el alma para gobernar en ella sin pertenecerle el mando.

Para Platón esto además es lo conforme a la naturaleza *“¿Y el producir justicia, dije, no es disponer los elementos del alma para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia, el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza?”*<sup>48</sup>

Considera que hay **una sola especie de virtud** e innumerables formas de vicio. Y al establecer que son cuatro las más importantes vuelve a trasladarse al plano de la polis y habla de cuatro formas de gobierno.

El principio de la **unidad de la virtud** y la variedad del vicio había sido defendido también por los pitagóricos y fue repetido después por Aristóteles en su obra *Ética a Nicómaco*<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> República, IV, 433 e. En esta frase me aparto de la traducción de los autores.

<sup>46</sup> República, IV, 434 c

<sup>47</sup> República, IV, 443 c- 444 a

<sup>48</sup> República, IV, 444 d

<sup>49</sup> ARISTÓTELES, *Ética para Nicómaco* 1106 b.

En el plano político su idea de justicia le lleva a oponerse tanto a la tiranía como a la democracia, cuando éstas no se guían por la razón y crean división entre los ciudadanos.

## 1.5 La Ley

Las leyes son el instrumento por el que se puede realizar la unidad y eso justifica y explica la necesidad de la sumisión a la ley.

La salvación de la polis se da en ella “...donde la ley sea señora de los gobernantes y los gobernantes siervos de esa ley...”<sup>50</sup>

Las leyes tienen como finalidad **lograr la unidad**.

“Si hay unas leyes que, en la medida de su poder, den la mayor unidad posible a una polis, no habrá jamás nadie que pueda formular una definición más justa ni mejor de lo que es el más alto grado de excelencia.”<sup>51</sup>

La finalidad de las leyes es la paz y la concordia, porque la guerra y la sedición interna, la peor de todas las guerras, no son mejores que aquellas. “¿Y podría alguien legislar de otro modo sino en razón de lo mejor? Pues lo mejor no es la guerra ni la sedición -antes bien, se ha de desear estar libre de ellas-, sino la paz recíproca acompañada de la buena concordia.”<sup>52</sup>

Las Leyes que él propone sirven para crear desde un principio una polis nueva o para reorganizar una antigua que se haya echado a perder<sup>53</sup>.

“...Empezó para nosotros la opinión de que todo el mundo lo sabía todo y estaba sobre la ley, con lo cual vino la libertad...En seguimiento de esta libertad vendrá la de no querer someterse a los magistrados y tras esta última el rehuir la servidumbre y corrección del padre y de la madre y de las personas de mayor edad; casi ya en el extremo, el procurar librarse de la sujeción a las leyes; y en el extremo mismo, el desdeñar los juramentos y las promesas y no preocuparse en absoluto de los dioses.”<sup>54</sup>

Establece los fines que debe tener la legislación de la polis: la libertad, la concordia y la razonabilidad. Esta razonabilidad se refiere al equilibrio, la moderación. “Dijimos que el legislador debía poner sus leyes mirando a tres blancos: a que la ciudad para la que legisla sea libre; a que esté bien avenida consigo misma, y a que sea razonable.”<sup>55</sup>

Esto le permite justificar la **sumisión a la ley**. “Es necesario que los hombres se den leyes y que vivan conforme a ellas porque, de lo contrario, en nada se diferenciarán de los animales más feroces; la razón de esto es que no se da naturaleza humana alguna que a un mismo tiempo conozca lo que conviene a los hombres para su régimen político y que, conociendo así lo mejor en ello, pueda y quiera constantemente ponerlo por obra.”<sup>56</sup>

---

<sup>50</sup> Leyes, 715 d

<sup>51</sup> Leyes, 739 d

<sup>52</sup> Leyes, 628 c

<sup>53</sup> Leyes, 738 b

<sup>54</sup> Leyes, 701 a-d

<sup>55</sup> Leyes, 701 d

<sup>56</sup> Leyes, 874 e-875 a

Distingue primero dos **tipos de leyes** al pensar en las leyes que podrían establecerse en la polis. Habla de una **ley sencilla**, que sería la que sólo impone una norma, el criterio a seguir, y la sanción, y de una **ley doble** que es la que además explica el por qué se impone esa norma, es decir la que intenta persuadir de su cumplimiento. Pero considera mejor que estas razones aparezcan al principio para persuadir del cumplimiento de la ley, por lo que defiende que tengan un preámbulo o preludio.

En lo relativo a la **modificación de las leyes**, primero establece un número de diez años para que los que tengan que aplicarlas, informen al legislador sobre si hay que añadir alguna cosa o corregir alguna otra. Cuando parece establecerse que ya está perfecta, se considerará inmutable, no debe modificarse nada a propósito y si parece que ha sobrevenido alguna circunstancia inevitable, deben ser consultadas todas las autoridades y todo el pueblo, y todos los oráculos de los dioses, y si todos están de acuerdo, entonces sí se podrá modificar.

Considera **necesario legislar la vida privada**, así, pues, *“...quien se proponga sacar a la luz leyes acerca de cómo es menester que obren en su vida oficial y pública las ciudades, pero crea que acerca de lo privado no conviene nada que sea una coacción, antes bien, que es preciso que cada cual tenga libertad para vivir como se le antoje a lo largo del día entero sin necesidad de que la ordenación se extienda a todo, y por ello deje sin regular lo privado creyéndose que así van ellos a consentir en vivir conforme a leyes en lo público y oficial, ése no tiene razón en opinar así.”*<sup>57</sup>

Vuelve hacer una **defensa del conocimiento y de la ley** por desconfianza sobre la naturaleza humana. *“Es claro que si hubiera en algún caso un hombre que naciese por decreto divino con capacidad suficiente para tal desempeño (el preocuparse por el bien común más que por el bien particular) no tendría para nada necesidad de leyes que le rigiesen; porque no hay ley ni ordenación alguna superior al conocimiento, ni es lícito que la inteligencia sea súbdita o esclava de nadie, sino que debe ser señora de todo, si es verdadera inteligencia y realmente libre por naturaleza. Pero lo que ocurre es esto no se da absolutamente en ninguna parte, sino en pequeña porción; por ello se debe escoger el otro término, la ordenación y la ley que miran a las cosas en general, aunque no alcancen en particular a cada una de ellas.”*<sup>58</sup>

Defiende **el iusnaturalismo** frente al positivismo y critica el convencionalismo y el relativismo de las leyes que defienden los sofistas: *“Y añaden que la política tiene poco de común con la naturaleza, sino casi todo con el arte; y que así la legislación toda se basa en ésta y no en aquella, con lo cual sus fundamentos están faltos de verdad.”*<sup>59</sup>

*“Todos afirman que la justicia suprema es lo que cada uno llega imponer por la fuerza; de ahí vienen a los jóvenes esas impiedades, al pensar que no existen dioses tales como la ley prescribe conocerlos; de ahí también las sediciones, el arrastrar tales hombres a los otros a esa vida acomodada a la naturaleza que consiste en vivir dominando a los demás en vez de servir al prójimo conforme a la ley.”*<sup>60</sup>

En las *Leyes* establece que serán públicas y visibles.

---

<sup>57</sup> *Leyes*, 780 a

<sup>58</sup> *Leyes*, 875 c-d

<sup>59</sup> *Leyes*, X, 889 d

<sup>60</sup> *Leyes*, 890 a

## 1.6 Conclusiones

Se ha considerado históricamente la obra de Platón y su pensamiento político como una utopía, algo que no tiene un trasfondo real, sino que responde a un ideal, a un deseo de Platón. Más adelante, a medida que los descubrimientos históricos han ido descubriendo el modo de vida de Esparta, se ha intentado ver y buscar en su forma de gobierno algunos antecedentes de la teoría política de Platón. En mi opinión estos antecedentes existen, pero también hay otros relacionados con el pitagorismo, que a su vez coincide en algunos rasgos con los establecidos en Esparta, quizá por influencia común de la religión y de los sacerdotes del oráculo de Delfos, aunque esto es una interpretación que con los datos que tenemos no se puede demostrar.

Platón muestra una clara preferencia por el sistema político espartano, el anterior a los cambios que se produjeron después de la Guerra del Peloponeso, más cercano a sus concepciones, que la democracia que imperaba en la Atenas de su época.

En la *Carta VII*, de carácter autobiográfico declara su preferencia, *“Y si alguno no es capaz de vivir a la manera dórica de acuerdo con las costumbres tradicionales, sino que aspira a seguir el género de vida de los asesinos de Dión y las costumbres sicilianas, no pidáis su colaboración y penséis que puede actuar alguna vez con lealtad y honradez.”*<sup>61</sup>

Pero al mismo tiempo para comprender la influencia del sistema de Esparta en su pensamiento político hay que acudir a las *Leyes* en el que manifiesta la diferencia entre su propia idea de polis y la de Esparta, que para él radica esencialmente en su distinta finalidad. Considera al régimen timocrático orientado hacia la guerra, mientras el suyo, el aristocrático, está orientado hacia la paz como manifestación de la unidad y la armonía, contrarias a la división.

No sería entonces su teoría política un ideal, sino la extensión a toda la sociedad del modo de vida pitagórico y de muchas de sus ideas. Sí podría considerarse como ideal, en el sentido de considerar estas ideas políticas el resultado de la racionalización, de la creencia en el poder de la razón, la parte divina del hombre, característica de la mentalidad filosófica griega que le precedió.

La moderación en la riqueza o incluso su supresión son requisitos necesarios para establecer la igualdad y así lograr la armonía necesaria que nos conduzca al bien, a la unidad.

---

<sup>61</sup> Platón, *Carta VII*, 336 c-d

## 2. INFLUENCIAS EN SU FILOSOFÍA POLÍTICA: LA SOCIEDAD PITAGÓRICA

### 1. INTRODUCCIÓN

El pitagorismo nace en el siglo VI a.C. con la figura rodeada de leyenda de Pitágoras<sup>62</sup> y continuó durante el siglo V a.C. No voy a comentar la vida de Pitágoras ni de otros pitagóricos posteriores como Filolao, sólo daré unas líneas generales de su pensamiento y sobre todo expondré las ideas de su escuela que afectan a su forma de entender la sociedad y el modo de vida de los pitagóricos.

El pitagorismo tiene una gran carga de ideas religiosas, y según afirma el testimonio de Diógenes la mayoría de sus doctrinas morales las recibió de la sacerdotisa de Delfos<sup>63</sup>. También hicieron grandes aportaciones a las matemáticas y la geometría.

Sobre el **arjé**<sup>64</sup>, el principio que explica lo que existe, decían que los **números** son el principio de todas las cosas, la esencia del Universo, y que a su vez proceden de la oposición **impar**, limitado<sup>65</sup>, finito, y **par**, ilimitado, infinito, porque es infinitamente divisible, y que **el Uno** se compone de ambos, es par e impar<sup>66</sup>. Propusieron **explicaciones dualistas** de la naturaleza que concretan en la oposición de par e impar. Esta es una versión más de la teoría de los opuestos, pero para ellos es más importante la idea de **armonía** como unión de cosas distintas y diferentes.

Describen un **Cosmos** en **armonía**, como unión de cosas diferentes, consecuencia de las relaciones entre números. Observaron que las propiedades y los comportamientos de los objetos se pueden describir matemáticamente, decían que la naturaleza está escrita en un lenguaje matemático. El cielo entero es para ellos armonía y número<sup>67</sup>. El Cosmos es una esfera con un fuego originario en el centro y admiten el vacío para explicar su formación<sup>68</sup>. Afirmaban que **la tierra** gira en torno a un fuego central, por tanto fueron los primeros en afirmar la esfericidad de la Tierra y los cuerpos celestes y que la Tierra no ocupa la posición central del Universo<sup>69</sup>.

Creían también en un **eterno retorno** de los mismos acontecimientos en ciclos cerrados. Lo que ha sucedido se repite periódicamente.

Sobre **el hombre** los pitagóricos tienen un pensamiento místico-religioso. Defendían la **preexistencia, inmortalidad y transmigración de las almas**, incluso a animales) y el parentesco entre todos los seres vivos. El alma es inmortal porque la

---

<sup>62</sup> Sólo podemos saber con certeza que Pitágoras pertenecía a una familia acomodada de la isla de Samos y que debía detener cuarenta años, en el 532 a. C., cuando obligado por la tiranía de Polícrates abandonó la isla y se dirigió a Crotona en la Magna Grecia. Y que no escribió nada.

<sup>63</sup> Su testimonio se basa en el de Aristóxeno. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 8

<sup>64</sup> Para algunos no buscan el arjé, sino la estructura o forma del cosmos.

<sup>65</sup> Limitado: En la cultura griega, significa el punto y condición a partir del que algo comienza a ser posible, lo ilimitado equivale a lo imperfecto o impreciso.

<sup>66</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 15 - 20

<sup>67</sup> Y ésta es la interpretación que darán Galileo y Kepler en la ciencia y astronomía del s. XVI.

<sup>68</sup> Después están los cuerpos celestes: la Tierra, la Luna, el Sol, los cinco planetas y el cielo de las estrellas fijas, más la anti-tierra, para completar el 10, el número perfecto, de los planetas. Todo este conjunto lo envuelve una esfera de fuego.

<sup>69</sup> Teoría que fue la base para que Aristarco de Samos en Alejandría en el siglo III a. de C., defendiese la teoría heliocéntrica, que continuará Copérnico en el s. XVI.

consideran un fragmento del alma divina y universal, procede de otro mundo, se ha manchado con la culpa y debe llevar, encadenada al cuerpo, una vida de expiación y de purificación. Para la purificación, los pitagóricos acudían a las prácticas rituales órficas, como el ayuno, añaden el silencio y la dedicación a la gimnasia, la música y sobre todo al **conocimiento**, especialmente el de la **matemática**, mediante la que se aprende la armonía, que debe llevarse al interior del hombre.

Por su influencia, el trazado de las ciudades siguió y sigue líneas geométricas, ya que se pensó que si todo el cielo era número y armonía, era conveniente que la tierra concordara con estos principios.

Son conocidas las ideas pitagóricas sobre el cosmos y el alma, pero es mucho menos frecuente encontrar información sobre su modo de vida y la sociedad que organizaron. Pero para poder entender la construcción política de Platón es necesario conocer las ideas que regían su comunidad.

La doctrina es unánime al considerar que les caracteriza defender la idea del parentesco entre los animales y los hombres y la transmigración de las almas, la creencia en castigos y recompensas en la vida futura, la posibilidad de una santificación del alma y la fe en las encarnaciones divinas y demoníacas. Los esfuerzos como reformador de Pitágoras se dirigen sobre todo al aspecto religioso y a la conducta moral.

Todas estas ideas se reflejan en el *Fedón* y el *Fedro* de Platón donde aparece su consideración del cuerpo como cárcel del alma. Kirk, y Raven<sup>70</sup> afirman que merece destacarse que la metafísica del propio Platón está profundamente imbuida de ideas que reconocemos, aunque él no lo confiesa, como pitagóricas.

El testimonio de Diógenes nos relata sobre Pitágoras: *“Dicen que fue el primero en manifestar que el alma, que cambia de cuerpos en el ciclo de la fatalidad, está incorporada unas veces en uno y otras en otro en distintas especies de animales.”*<sup>71</sup>

Sobre el Hades dice: *“Refiere Jerónimo que, al descender él al Hades, contempló allá el alma de Hesíodo atada a una columna de bronce y rechinando los dientes, y la de Homero colgada de un árbol y rodeada de serpientes, a causa de las cosas que uno y otro hayan dicho acerca de los dioses...”*<sup>72</sup> Platón en la *República* muestra esta misma opinión sobre los poetas.

Porfirio repite las mismas ideas: *“Lo que decía a sus compañeros nadie puede decirlo con seguridad; pues el silencio entre ellos no era el corriente. Sin embargo, todos llegaron a conocer que sostenía, primero, que el alma es inmortal, segundo, que se transformaba en otra clase de seres vivos y también que los seres retornaban cada ciertos ciclos y que nada era absolutamente nuevo y, por fin, que todos los seres vivos debían considerarse emparentados. Parece que Pitágoras fue el primero en introducir estas creencias en Grecia.”*<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> KIRK, G.S. y RAVEN J. E., *Los filósofos presocráticos*, p. 290

<sup>71</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 14

<sup>72</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 21

<sup>73</sup> PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 19



## 2. LA SOCIEDAD PITAGÓRICA

Las fuentes de las que disponemos, basadas en el historiador del s. III, Diógenes Laercio, son, la de Timeo, que se refiere al momento inicial de la vida de Pitágoras en Crotona y la de Aristoxeno que describe una época posterior en la que se atribuía el papel de director espiritual al miembro más anciano. Los dos son contemporáneos de los pitagóricos del siglo IV a.C. También tenemos como fuentes posteriores al historiador del s. I a.C. Diodoro de Sicilia y a los filósofos neoplatónicos Porfirio y Jámblico, ambos de los siglos III y IV.

La sociedad pitagórica se organiza sobre el modelo de las comunidades órficas y de las escuelas de filosofía<sup>74</sup>.

La admisión estaba condicionada a un examen sobre la calidad de los familiares, las compañías, las costumbres. La duración de esta investigación era de tres años. El neófito pasaba entonces por un período preparatorio de una duración de cinco años.

Lo que distingue a los iniciados de los discípulos perfectos es que los primeros no podían ver a Pitágoras, debían de contentarse con oír su voz. Cuando los discípulos eran admitidos se llamaban esotéricos.

Aristoxeno, confirma la existencia de un examen de admisión, pero no habla de la distinción de dos grados de iniciación<sup>75</sup>.

### 2. 1 Pertenencia y rasgos de la sociedad pitagórica

Pitágoras establece los principios de la vida ascética, por este camino los hombres pueden escapar del ciclo de la metempsicosis, en el cual giran indefinidamente el malvado y el ignorante. Cree que el alma está en la tierra como castigo por una falta y debe someterse a las penas de la vida para redimirse.

La **vida ascética** tiene dos etapas, la **iniciación** y la **contemplación**.

La **iniciación** permite comprender los principios fundamentales del pitagorismo: el origen, la esencia y el destino del alma y enseña los medios para romper el ciclo de las reencarnaciones.

Para lograrlo establecieron un conjunto de abstinencias, y defendían un estilo de vida basado en la **moderación** y la **austeridad**. Se buscaba no transgredir la medida al beber o al comer, y establecían cuando debían tenerse las relaciones sexuales<sup>76</sup>.

Consideraban vulgar la risas exageradas, también reprimían la irritación al castigar<sup>77</sup>.

Los iniciados debían guardar **silencio**<sup>78</sup>. Se ha interpretado en el sentido de un silencio absoluto, que sería análogo al de algunas órdenes religiosas cristianas. Sin embargo los autores modernos no entienden así esta idea, piensan que los novicios se abstenían solamente de discutir o de exponer las doctrinas.

---

<sup>74</sup> DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne. Réimpression de l'édition de Liège de 1922*, Genève, Slatkine Reprints, 1979. p.8

<sup>75</sup> DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*. p. 9

<sup>76</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 10

<sup>77</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 20

<sup>78</sup> JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 188

*“Durante un periodo de cinco años se mantenían en silencio, escuchando sólo sus palabras, y sin ver siquiera a Pitágoras hasta superar un examen. Luego ya pasaban a ser miembros de su casa y compartían su presencia.”*<sup>79</sup>

*“Decían también los pitagóricos que no todo podía comunicarse a todo el mundo...”*<sup>80</sup>

Los ejercicios de gimnasia tenían su lugar en el programa de vida en común de la sociedad pitagórica.

Se cuenta que Pitágoras **recomendaba** a sus discípulos hacer lo que hoy llamaríamos examen de conciencia, el respeto a los mayores, la concordia, el respeto a la ley, la moderación, ejercitar la memoria y no considerar nada como propiedad particular.

*“Se cuenta que recomendaba a sus discípulos que se preguntaran al regresar a sus casas esto: “¿Dónde me he equivocado? ¿Qué hice? ¿Qué deber dejé incumplido? “Y recomendaba honrar a los mayores, considerando que lo precedente en el tiempo es siempre más digno de honras.”*<sup>81</sup>

*“Recomendaba ante todo honrar a los padres. Y tratar unos con otros de manera que no hagamos enemigos a nuestros amigos, y sí convirtamos en amigos a nuestros enemigos. No considerar nada como propiedad particular. Socorrer a la ley y combatir la ilegalidad... Que sea discreción y cautela no dejarse dominar por la risa ni mostrar un rostro adusto. Ejercitar la memoria. En la irritación no hacer nada ni decir nada. Practicar el canto acompañado con la lira para ofrecer en un himno en honor de los dioses y de los hombres el agradecimiento y el elogio.”*<sup>82</sup>

Jámblico expone que para practicar **la templanza**, además de aconsejar el silencio, aconsejaba examinar incansablemente los más incomprensibles estudios teóricos y *“El mismo objetivo buscaba la prohibición del vino, la frugalidad en la comida y la brevedad en el sueño; el rechazo espontáneo de la fama, la riqueza y de otras apetencias por el estilo, el respeto sincero a los mayores, la igualdad y afabilidad sin ficción con los semejantes, una complacencia y predisposición con los jóvenes sin envidia, y todo cuanto en este orden de cosas podrá determinarse como conducente a la propia virtud.”*<sup>83</sup>

Diodoro de Sicilia al hablar de la moralidad pitagórica dice que: *“Pitágoras exhortaba a buscar con ardor la sencillez de costumbres, puesto que la vida opulenta, decía, destruye no sólo las fortunas de los hombres, sino también su cuerpo.”*<sup>84</sup>

En esta sociedad se aceptaba a las **mujeres** para aprender las doctrinas. *“... Y admitieron que Pitágoras era un personaje divino, al punto de que le confiaban a sus mujeres para que las instruyera en sus doctrinas. A esas mujeres es a las que llaman “Pitagóricas”.”*<sup>85</sup>

La **contemplación** es el estado de vida en el cual el hombre se desinteresa de los bienes materiales, se consagra el estudio de las ciencias y a la búsqueda de un bien

---

<sup>79</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII,10

<sup>80</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 15

<sup>81</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 22

<sup>82</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 23

<sup>83</sup> JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 188

<sup>84</sup> DIODORO DE SICILIA, *Biblioteca Histórica*, X, 7

<sup>85</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 41

intelectual y moral cuya posesión completa es el privilegio de los dioses, y esa búsqueda es la búsqueda de la sabiduría. Cuanto más sabio llega a ser un hombre, más se estrechan los lazos que le unen a la divinidad y se acentúa su semejanza con ella.

La ciencia en los pitagóricos tiene un papel religioso. Las doctrinas astronómicas, las teorías sobre la armonía de las esferas y los fenómenos naturales, representan un estado rudimentario de la ciencia pitagórica y permiten reconocer en ese estudio de la naturaleza una preparación escatológica, son un medio para conocer las realidades últimas y la vida del ser humano después de la muerte.

## 2.2. Ideas políticas

Siguiendo a Delatte<sup>86</sup> sus ideas políticas, que él deduce de los discursos de Pitágoras<sup>87</sup>, serían las siguientes:

Pitágoras aconsejaba a sus oyentes en primer lugar construir un templo a las Musas para lograr la conservación de la concordia ciudadana. Son ellas también las que producen la armonía del Universo. Esta comparación de la concordia cívica con la armonía universal parece llevarnos a entrar en un sistema de teoría política que representa la organización de una polis como una imitación de la constitución del Universo.

Los magistrados deben permanecer iguales a todos los ciudadanos y adoptar como principio de conducta la Justicia. Pitágoras recuerda que el reino de la justicia se extiende a todo el Cosmos y que se manifiesta entre los hombres en la ley. Esto supone una concepción de la justicia basada en la ley.

Consideran que la decadencia política está causada por el exceso y el desprecio de las leyes, y son consecuencia de un mal uso de la prosperidad material. Esta teoría implica la búsqueda de la razones de la evolución política y social.

Respecto al fundamento de la autoridad piensan que el gobierno, las leyes, la justicia, el derecho, todos estos principios derivan de la autoridad de los dioses. *“Concibió, además, que lo más efectivo para el establecimiento de la justicia era la jerarquía de los dioses, y partiendo de aquella, desde su origen, estableció la constitución, las leyes, la justicia y el derecho.”*<sup>88</sup> El reconocimiento de la autoridad de los dioses es el fundamento de la justicia y de la organización social.

## 2.3 Régimen económico

Entre las recomendaciones de Pitágoras a sus discípulos se encuentra la de no considerar nada como propiedad particular y en consecuencia desde el momento de su admisión como esotéricos los pitagóricos **aportaban su fortuna personal** a la de la sociedad. Parece que Timeo<sup>89</sup> no limita esta comunidad de bienes al mantenimiento de un fondo común, que habría dejado subsistir las fortunas particulares, sino que él da a entender que se hacía de forma total.

---

<sup>86</sup> DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*. págs. 40 -56

<sup>87</sup> Estos discursos están en la obra *Vida pitagórica* de JÁMBLICO.

<sup>88</sup> JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 174

<sup>89</sup> DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*. p.8

Diógenes Laercio, basándose en el testimonio de Timeo dice que “*fue el primero en afirmar que “las cosas de los amigos son comunes” y que “la amistad es igualdad”. Así, sus discípulos depositaban sus pertenencias en un único montón*”<sup>90</sup>

Jámblico nos dice que: “*Entre los hombres, pues, dispuso esto de la mejor manera: erradicó de las costumbres toda propiedad individual y extendió el sentido comunitario hasta las últimas posesiones, que son motivo de discordia y desorden. En efecto, todos tenían los mismos bienes en común y ninguno poseía ninguna propiedad particular.*”<sup>91</sup>

A continuación añade, “*Y si alguno se encontraba satisfecho en la comunidad, usaba los bienes comunitarios del modo más justo, pero sí no era así, podía retirar su propia hacienda y más de lo que había aportado a la comunidad y se retiraba.*”<sup>92</sup>

## 2.4 Estudios

Por el testimonio de Diógenes sabemos que realizaban estudios de geometría, pero que Pitágoras estudió sobre todo su aspecto aritmético y encontró el canon musical de una sola cuerda. Y tampoco se desinteresó por la medicina.

Establecían que el principio de todo es **la unidad**, y que de esta unidad surge la dualidad infinita, que se establece frente a la unidad originaria como la materia frente a la forma.

De la unidad y la dualidad infinita se originan los números y de los números los puntos, y de estos las líneas, de las que se forman las superficies planas, y de las superficies nacen los volúmenes sólidos. De ellos se producen los cuerpos sensibles.

Sigue comentando Diógenes: “*Consiste en **armonía** la virtud, y la salud, y todo lo bueno, y lo divino. La amistad es una igualdad armoniosa. Por eso precisamente en la armonía se mantienen los elementos del universo.*”<sup>93</sup>

Añade el testimonio de Favorino: “*Dice Favorino que nuestro filósofo se sirvió de definiciones en el manejo de los temas matemáticos, y luego, aún más, lo hicieron Sócrates y los de su círculo, y, tras ellos, Aristóteles y los estoicos.*”<sup>94</sup>

Jámblico dice que concedía gran importancia a los estudios de la ciencia: “*Tan grande y tan cuidadosa atención de las ciencias creía Pitágoras que debía de hacerse de ese modo antes de abordar la filosofía; consideraba de un alto valor y muy rigurosa la investigación sobre su enseñanza y la transmisión de sus conocimientos, probando y analizando las opiniones de los que le salían al paso con temas variados e innumerables aspectos de teoría científica.*”<sup>95</sup>

Más adelante dice que según su valía diferenciaba entre “pitagóricos” y “áticos” y que estableció que la hacienda de los primeros fuese común y que la convivencia continuara durante todo el tiempo, mientras que ordenó que los otros tuvieran posesiones privadas, pero que fueran a un mismo lugar, unos con otros, a estudiar.

---

<sup>90</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII,10

<sup>91</sup> JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 168

<sup>92</sup> JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 168

<sup>93</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 33

<sup>94</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 48

<sup>95</sup> JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 79

La educación pitagórica se dividía por edades y se dirigía a distintas finalidades según su clasificación. Los niños debían realizar ejercicios físicos y aprender literatura, los jóvenes debían conocer las tradiciones y las leyes de la polis, los adultos debían interesarse en los asuntos públicos y participar en el ejercicio de funciones públicas y los ancianos tenían como tarea la meditación.

Esta distribución por edades en la educación tiene reflejo en la *República* de Platón y también se refiere a ella Jenofonte en la *Constitución de Esparta*.

## 2.5 Su relación con la política

Esta sociedad tuvo un importante papel político en las polis de la Magna Grecia.

En la información que aporta Diógenes dice que “A muchos otros habitantes de Italia los hizo personas de bien, y especialmente a los legisladores Zaleuco<sup>96</sup> y Carondas<sup>97</sup>”<sup>98</sup>.

Aristóteles en se refiere a estos dos legisladores en la *Política*, aunque advierte del error en la cronología. “Fueron legisladores también Zaleuco, entre los locrios occidentales, y Carondas de Catania, entre sus conciudadanos y en las demás ciudades calcídicas de Italia y Sicilia... Licurgo y Zaleuco discípulos de Tales, y Carondas como discípulo de Zaleuco. Pero al decir esto hablan sin atender a la cronología.”<sup>99</sup>

Parece que Pitágoras no se oponía a la intervención en política, sino al contrario, la defendía por la necesidad de servir al buen gobierno. Diógenes registra una carta de Pitágoras a Anaxímenes<sup>100</sup>: “También tú, eminentísimo, de no haber sido mejor que Pitágoras por tu linaje y renombre, habrías emigrado de Mileto hacia otro lugar. Pero te retiene el honor familiar y el de tu patria, como me habría retenido a mi siendo igual que Anaxímenes. Si vosotros, las gentes de honor, abandonáis vuestras polis, su buen gobierno se verá abatido y resultará para ellas más peligrosa la vecindad de los medos. Que no es bueno dedicarse continuamente a escrutar los cielos, sino que es mejor velar también con ahínco por la patria. Tampoco yo estoy enteramente dedicado a mis especulaciones, sino que me hallo implicado también en las guerras en las que se enfrentan entre sí los itálicos.”<sup>101</sup>

Anaxímenes fue discípulo de Anaximandro, y dice Porfirio que éste también fue maestro de Pitágoras. “...cuando se hizo un muchacho (lo envió), a Mileto, junto a Anaximandro, para que aprendiera geometría y astronomía.”<sup>102</sup>

Los últimos pitagóricos oficiales fueron los de Fliunte, que se consideraban los sucesores de la antigua sociedad dispersada<sup>103</sup>.

---

<sup>96</sup> No pudieron ser contemporáneos, porque Pitágoras es del siglo VI a.C. Zaleuco fue legislador griego del siglo VII a. C., y dio leyes a la ciudad de Locros. Las leyes de Locros se extendieron a Crotona y Sibaris, en la misma época. Su legislación era claramente favorable a los aristócratas, aunque conciliadora con otras.

<sup>97</sup> Carondas fue un legislador griego del siglo VI a. C. Era discípulo de Pitágoras y se inspiró en las leyes de Zaleuco de Locri para elaborar las leyes de las colonias calcídicas.

<sup>98</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 16

<sup>99</sup> Aristóteles, *Política*, II1274a 6-8

<sup>100</sup> Filósofo cosmológico de Jonia, discípulo de Anaximandro.

<sup>101</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 49-50

<sup>102</sup> PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 11

<sup>103</sup> DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*. p.10

Timeo<sup>104</sup> relata que la sociedad primitiva, que tenía alrededor de trescientos miembros, rápidamente comenzó a ocuparse de la política, en Crotona se encargó de defender las instituciones establecidas frente a la democracia. Son estas luchas las que imprimieron a las tendencias puramente conservadoras de la asociación un carácter aristocrático.

Plutarco cuenta el momento en el que fueron atacadas las sociedades pitagóricas. *“Pues bien, cuando cayeron en las ciudades las sociedades pitagóricas vencidas por la revolución, los partidarios de Cilón prendieron fuego a la casa, donde estaban reunidos en asamblea los que aún se mantenían en Metaponto, y mataron a todos juntos, excepto a Filolao y a Lisis que jóvenes aún, se salvaron por su fuerza ligereza a través del fuego.”*<sup>105</sup>

Polibio comenta los disturbios y el ataque que sufrieron los pitagóricos. *“En la época en que la región de Italia, en la entonces llamada magna Grecia, fueron incendiados los lugares de reunión de los pitagóricos, se produjo un movimiento revolucionario General, cosa lógica, ya que en toda las ciudades habían sido asesinados de manera irracional todos los hombres principales.”*<sup>106</sup>

Jámblico nos da su **idea de la justicia** y afirma que coincide con la de Platón y que éste la aprendió de los pitagóricos. *“El origen, pues, de la justicia consiste en que todos, en comunidad e igualdad, compartan sentimientos como si se tratara de un solo cuerpo y una sola alma, y en que lo mío y lo ajeno signifiquen lo mismo, como también lo atestigua Platón que lo aprendió de los pitagóricos.”*<sup>107</sup>

## 2.6 Su pervivencia en la época de Platón

Según cuenta Diogénes hubo pitagóricos a los que conoció Aristóxeno en Tracia, Fliunte y Tarento. Nombra como pitagóricos a Empédocles (s. V a. C.), y a Arquitas (s. V a. C.) También menciona a Hípaso que era lacedemonio, a Filolao, de quien dice que Platón le pidió que Dión le comprase los libros pitagóricos<sup>108</sup> y a Eudoxo que fue alumno de Arquitas y tuvo otro maestro en Sicilia.

De Arquitas sabemos por Platón que intervino ante Dionisio de Siracusa para salvarlo, tal como él mismo relata en la *Carta VII*: *“Al parecer, fue a continuación de esto cuando Arquitas llegó ante Dionisio (ya que, antes de marcharme, yo había establecido relaciones de amistad y hospitalidad entre Arquitas, los tarentinos y Dionisio).”*<sup>109</sup>

El propio Platón en el Libro X de la *República* hace una defensa del modo de vida pitagórico y señala que todavía en su época existían discípulos suyos que practicaban ese tipo de vida. *“¿Se dice acaso que Homero haya llegado alguna vez, mientras vivió, a ser guía de educación para personas que le amasen por su trato y que trasmitiesen a la posteridad un sistema de vida homérico, a la manera de Pitágoras,*

<sup>104</sup> DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne*. p. 9. JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 254.

<sup>105</sup> PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres. Sobre el demon de Sócrates*, VIII, 583 A

<sup>106</sup> Polibio, *Historias*, libro II, 39

<sup>107</sup> JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, 167. Platón en la *República* 462 d, afirma: *“Supongo, pues, que cuando a uno solo de los ciudadanos le suceda cualquier cosa buena o mala, una tal polis reconocerá en gran manera como parte suya a aquél a quien le sucede, y compartirá toda ella su alegría o su pena.”*

<sup>108</sup> DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 84

<sup>109</sup> PLATÓN, *Carta VII*, 328 c

que fue especialmente amado por ese motivo, y cuyos discípulos, **conservando aún hoy día el nombre de vida pitagórica**, aparecen señalados en algún modo entre todos los demás hombres?”<sup>110</sup>

## 2.7 Conclusiones

A pesar de la leyenda que rodea al personaje y la vida de Pitágoras, no hay duda de que sus enseñanzas ejercieron una importante influencia y sobre esas teorías nadie discute su existencia y su importancia en el ámbito científico, especialmente en el de la geometría y la matemática.

Russell dice “*La matemática, en el sentido de argumento deductivo demostrativo, empieza con él*”<sup>111</sup>

Sabemos de los pitagóricos que tenían una preocupación fundamentalmente religiosa, que realizaban estudios de geometría y aritmética, que formaron una sociedad cohesionada en la que existía la comunidad de bienes, con un régimen de vida basado en la moderación y que tuvieron un papel influyente en la política, especialmente en las polis de la Magna Grecia, y que ésta se basaba en el respeto a la ley.

El conocimiento de su organización interna no es muy conocida por el silencio que imponían sobre sus doctrinas.

Por los datos que tenemos relativos a Platón, los viajes que sabemos que realizó al Sur de Italia, y por la información que él mismo aporta en su *Carta VII*, por la orientación de los estudios de la Academia y por las ideas que aparecen en otras de sus obras como el *Fedón*, *Fedro* y el *Timeo* conocía a los pitagóricos lo suficiente para haber adoptado sus ideas, también las políticas.

En mi opinión, tanto la *República* como las *Leyes*, como hemos visto contienen innumerables ejemplos de todas las ideas sociales y políticas que caracterizaban a los pitagóricos<sup>112</sup>.

Me inclino a pensar que como toda escuela, aunque se sigan sus principios fundamentales y básicos, no todo el mundo va defender exactamente las mismas ideas, lo cual puede hacernos pensar que en el pasado, cada uno de los filósofos eran independientes entre sí, pero puede ser que su formación tuviese un origen común, es probable que la relaciones en la Antigua Grecia fuesen mucho más fluidas de lo que nosotros hemos podido llegar a conocer hasta ahora, y la Historia actualmente las está revisando.

Es un riesgo aceptar el pitagorismo de Platón, porque nos lleva a un enfoque de oscuridad y leyenda y quizá disminuye el carácter científico de la investigación filosófica, pero no puedo dejar de verlo reflejado en sus ideas, a pesar de saber el rechazo con el que cuenta entre la mayoría de los estudiosos que como Guthrie<sup>113</sup>, y Bergua<sup>114</sup>, han negado el pitagorismo de Platón y sólo lo admiten como una influencia más. Sin embargo es mucho más aceptado entre los matemáticos como Russell.

---

<sup>110</sup> Platón, *República*, X, 600 a - b

<sup>111</sup> RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Ed. Aguilar, 1973, p. 49

<sup>112</sup> HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., *Vidas de Pitágoras*, Focío de Constantinopla dice: “Dicen que el noveno sucesor de Pitágoras fue Platón” p. 346

<sup>113</sup> GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía griega*, Madrid, Ed. Gredos, 2012 p. 41-45

<sup>114</sup> BERGUA, J.B., Platón. *Diálogos*, VII, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1960, p.192 - 196

Y el ser pitagórico o haber adoptado gran parte de sus planteamientos, no le quita grandeza ni originalidad a Platón, porque trasladó las ideas pitagóricas matemáticas a la realidad y racionalizó el pitagorismo.



### 3. LA SOCIEDAD Y EL GOBIERNO

#### 3.1 ORIGEN DE LA POLIS

La polis para Platón en la *República* surge por necesidad material, **para cubrir las necesidades materiales**, porque ninguno se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas.<sup>115</sup> Las necesidades que debe cubrir una polis son: “*La primera necesidad y la mayor de ellas es la provisión de alimentos para mantener la existencia y la vida. La segunda es la de vivir en una casa. Y la tercera es la del vestido y cosas similares.*”<sup>116</sup> Todo este tipo de necesidades son necesidades de carácter material.

Plantea si es mejor procurarse uno mismo todo o especializarse, y le parece mejor la segunda opción. Defiende por tanto la **especialización** o división del trabajo, porque cuanto más se divide, mejor y más fácilmente se produce.

Las **razones** que aporta **para defender la especialización** son:

La primera, que la especialización hace más fácil el trabajo porque todos tenemos por naturaleza distintas aptitudes que nos hacen más aptos para realizar distintas cosas.

La segunda, que la especialización beneficia la eficacia, porque hay un momento oportuno, un tiempo adecuado, para hacer bien cada cosa.

La tercera, que facilita la atención y la obra bien hecha exige tiempo y dedicación. “*La obra no espera a que esté desocupado el artesano; antes bien, hace falta que éste atienda a su trabajo sin considerarlo algo accesorio.*”<sup>117</sup>. “*Por consiguiente, cuanto más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona que realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él.*”<sup>118</sup>

En las *Leyes*<sup>119</sup>, se remonta a un pasado lejano y señala como causa de la organización social y de las leyes la **necesidad de defensa y de concordia**.

En su conversación con el cretense Clinias, retrocede a un momento anterior a la existencia de las polis. Se refiere a una catástrofe producida por un diluvio que lo devastó todo, después de éste no existía ya ninguna polis, ni régimen político, ni legislación, ni artes. A partir de ese momento fue naciendo todo poco a poco en un larguísimo lapso de tiempo.

En esa época vivían en las alturas y no existían ni la sedición, ni la guerra porque por la soledad se querían bien unos a otros, del pastoreo y el alimento no era para ellos un problema porque no había escasez de pastos ni de caza y tenían abundancia de vestido, de mantas, de viviendas y de los enseres que se emplean en el hogar porque para esto no necesitaban el hierro. Las artes del modelado y las textiles se las dio Dios después a los hombres para que el género humano pudiese procrear y acrecentarse.

Por todo esto no eran realmente indigentes ni tampoco ricos y no se veían obligados a enemistarse entre sí. En esta sociedad en que no había ni riqueza ni

---

<sup>115</sup> Hay otras teorías sobre el origen de la sociedad en *Leyes* 676 a 683 e; Protágoras 320 c y ss. Aristóteles en el *Político* 1291 a, critica a Platón y afirma que la sociedad no se formó por necesidad, sino buscando lo bueno u honesto.

<sup>116</sup> *República*, II 369 c - d

<sup>117</sup> *República*, II 370 b -c

<sup>118</sup> *República*, II 370 c

<sup>119</sup> *Leyes*, III, 676 a 683 a

indigencia es en la que existían las más nobles costumbres, en ella no surgen la violencia ni la injusticia, ni los celos ni las envidias. En esa época los hombres no tenían necesidad de legisladores, pero tenían ya un régimen político, que él llama señorío, en el que manda el de mayor edad porque ha recibido la autoridad del padre o de la madre.

Después por miedo a la destrucción de sus viviendas o familias se congregaron y formaron comunidades mayores, se dedicaron al campo y construyeron muros de defensa contra las fieras. Al producirse esta agrupación en un lugar mayor, cada una de las pequeñas comunidades se agrupó por familias con su jefe de mayor edad y mantenían sus diferentes costumbres y leyes propias porque habían vivido aisladamente.

Era necesario que los reunidos de esa forma eligiesen entre ellos a algunos hombres para el gobierno común y que éstos observando las leyes y costumbres de todos eligiesen las que consideraran más convenientes y las sometiesen a la aceptación de los gobernantes, como si se tratase de reyes. Estos se llamarán legisladores y unidos a los gobernantes, convertirán la pluralidad de jefaturas en una aristocracia o quizá una realeza.

El tercer régimen político se produce cuando la polis, y en este caso la concreta y se refiere a Ilión o Troya, se trasladó desde las alturas a un llano porque habían olvidado la catástrofe sufrida anteriormente. Considera que ya se habían establecido también otras polis al multiplicarse los hombres y éstas hicieron una expedición contra Troya por mar y los aqueos lograron la destrucción de Troya después de diez años. A su regreso cambiaron el nombre de aqueos por el de dorios.

Finaliza en esta explicación diciendo que ha explicado una primera, una segunda y una tercera ciudad que se suceden unas a otras en una inmensa extensión de tiempo y que todas estas son previas y reflejan un período de constitución antes de construir la cuarta polis, que es la que él pretende diseñar y establecer.

En las *Leyes* por tanto abandona la causa material, pero en los dos casos se trata de satisfacer una necesidad, y se situaría en primer lugar, porque es la que se produjo en el origen, la de defensa y concordia.

### 3.2 CLASIFICACIÓN DE LOS CIUDADANOS

Platón hace una clasificación jerárquica de los habitantes de la polis, jerarquía y clasificación que en este primer momento de su análisis y construcción de la sociedad comienza por lo que considera inferior y asciende hasta lo superior.

Va a comenzar por tanto, por el grupo que considera inferior, que es el de los productores, después continúa con el de los guardianes y finaliza con el de los filósofos.

Esta **clasificación** es **aparentemente tripartita**, porque cada grupo además de por su actividad está clasificado también en función de una determinada cualidad y vicio o defecto que es donde resulta más claro ver los distintos caracteres. Así los grupos clasificados por sus caracteres en función de estas cualidades y vicios resultan ser cinco.

Al **primer grupo**, el de los productores, le corresponden dos subgrupos, se trata de dos niveles distintos, por un lado estarían agrupados en un primer nivel los agricultores, pastores y artesanos y en el segundo nivel o subgrupo estarían los comerciantes.

La virtud de estos dos grupos es la templanza, en el primer caso se refiere a los placeres y en el segundo a la riqueza o el dinero, aunque en este caso podríamos referirnos a ella en general también como moderación.

En cambio en cuanto a los vicios se distingue claramente que al primer grupo de productores, los campesinos y artesanos, les corresponde el vicio que podríamos agrupar en el hedonismo, y que se concreta en la lujuria y la gula o la embriaguez, mientras al subgrupo de los comerciantes le corresponde el vicio de la codicia.

En el **segundo grupo**, el de los guardianes, debemos hacer también una subdivisión, nos encontramos con dos virtudes diferentes, la valentía y la magnanimidad, a las que corresponden sus respectivos defectos, la cobardía y la pobreza de espíritu.

El vicio contrario a la valentía es claramente la cobardía. El vicio contrario a la magnanimidad sería la pusilanimidad, que consiste en ser mezquino o vanidoso.

El problema es que estos términos actualmente no tienen una utilización habitual y general, parece que se refieren a una época anterior, no tenemos un adjetivo adecuado para referirnos a esta cualidad, que se suele traducir por fogoso o tener coraje, pero si los utilizamos no nos permite establecer claramente la diferencia con el primer subgrupo, al que sólo pertenecen los que son valientes. Por otra parte es impensable que Platón realizase una clasificación que no siguiese la relación entre el dos y el tres.

Por lo que Platón explica sobre su comportamiento y le atribuye al hombre que tiene esta cualidad, considero que el término más apropiado, aunque muy poco utilizado es el adjetivo de magnánimo, ya que refleja la grandeza de espíritu a la que se él se refiere, y que implica tener fortaleza interior para soportar las penalidades, ser generoso, no conformarse y tener la ambición de querer mejorar siempre. Platón trata de manera diferenciada este carácter cuando se refiere a él y lo considera distinto del hombre valiente.

El **tercer grupo** estaría representado por el filósofo, que tiene como cualidades, establecidas también por orden jerárquico, el ser inteligente, pacífico y justo. Sus vicios o defectos serían ser torpe, violento e injusto.

Platón utiliza distintos términos para explicar las cualidades de estos caracteres. El exceso de simplificación, si consideramos que sólo existen tres grupos, es perjudicial para la correcta comprensión de la relación que Platón establece entre la personalidad individual de los gobernantes en cada una de las formas de gobierno, y las consecuencias que ésta tiene sobre el conjunto de la sociedad.

La clasificación que tiene en cuenta la existencia de dos categorías diferenciadas en cada grupo, nos permite entender lo que dice en el libro VIII de la *República*, y comprender la relación que Platón realiza entre el carácter de los gobernantes y las distintas formas de gobierno.

- “- ¿Y sabes, dije yo, que es forzoso que existan también tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees que los gobiernos nacen acaso de alguna encina o de alguna piedra, y no de los caracteres que se dan en las polis, los cuales, al inclinarse, por así decirlo, en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás?
- No creo en modo alguno, dijo Glaucón, que vengan de otra parte sino de ahí.
  - Entonces, si en las polis son cinco, también serán cinco los modos en que estén dispuestas las almas individuales.”<sup>120</sup>

Realiza de este modo un camino de ida y vuelta, el distinto carácter de los gobernantes se plasma en una forma distinta de gobierno y a su vez esa forma de gobierno modifica el comportamiento de los ciudadanos, que así transformados o degenerados para utilizar su propia terminología, vuelven a generar otra nueva forma de gobierno. Este proceso evolutivo es un proceso de degeneración, igual que el de la naturaleza y también cíclico, como veremos más adelante al analizar las distintas formas de gobierno.

Podemos ahora establecer la relación entre los distintos caracteres y las formas de gobierno, aunque en esta etapa de desarrollo y tal como los presenta se ven todavía de forma desordenada. Aparecerá más clara la relación cuando hable en el libro VIII de las distintas formas de gobierno:

De los artesanos nace la democracia.  
De los comerciantes surge la oligarquía.  
De los valientes proviene la timocracia.  
Y del carácter opuesto al magnánimo que es un intermedio entre los valientes y los filósofos, surge la tiranía.  
Del filósofo nacerá la aristocracia.

Para clarificar lo que expongo y no llenar el texto de palabras griegas, expongo la clasificación que realiza en el siguiente cuadro, siguiendo el orden al que él se refiere y por el que van apareciendo las distintas cualidades y defectos.

---

<sup>120</sup> *República*, VIII, 544 e

PRODUCTOR		
Temperante (σώφρων)	Hedonista	
	Lujurioso	Desenfrenado en la comida y la bebida
Moderado (σώφρων)	Codicioso o avaro	
GUARDIÁN		
Valiente (ἀνδρεῖος)	Cobarde	
Magnánimo (θυμοειδής)	Pobre de espíritu o pusilánime	
	Mezquino, ambicioso	Vanidoso
FILÓSOFO (φιλόσοφος , φιλομαθής)		
Inteligente (εὐμαθής)	Torpe	
Pacífico o manso (ἥμερος οὐ πρᾶος)	Violento	
Justo (δίκαιος)	Injusto	

Estas virtudes se van sumando a medida que avanzamos en los distintos grupos, el guardián debe tener también templanza y el filósofo debe tener magnanimidad valentía y templanza.

Las virtudes de la valentía y la templanza, que incluye la moderación en las riquezas y en los placeres, se pueden observar en los comportamientos, pertenecen al mundo de lo sensible, las virtudes de la magnanimidad, la inteligencia, la mansedumbre y la justicia, que son cuatro, pertenecen al ámbito del alma, de lo inobservable.

Pasaremos ahora analizar cada uno de los grupos.

## 1. LOS PRODUCTORES

Dentro de los productores, aparecen tres subgrupos de población agrupados por las actividades relacionadas con los bienes, aunque a los asalariados no va a referirse más adelante, parece una excusa para realizar una clasificación tripartita.

a) Los **campesinos y artesanos**: labradores, ganaderos y artesanos. Para producir, la polis necesita artesanos, labriegos, albañiles, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, después y al servicio de las necesidades de éstos, los boyeros, ovejeros y pastores.

Por el nivel al que pertenecen aparecen múltiples actividades.

b) Los **comerciantes**: Para intercambiar bienes la polis necesita comerciantes y mercaderes. Distingue el comercio interior y el exterior y comerciantes a gran escala o menor escala y les da distinto nombre. A gran escala los denomina empresarios o comerciantes (ἔμποροι), encargados de importar y exportar cada cosa, y que pueden viajar por mar o entre ciudades. Si el comercio se realiza por mar son precisos muchos expertos en asuntos marítimos. A éstos los distingue de los mercaderes que son los que realizan el comercio a menor escala y dentro de la ciudad (κάπηλος).

Como son necesarias las exportaciones la producción de la ciudad debe ser adecuada en calidad y cantidad para intercambiar con otros. El intercambio interno necesita un ágora y una moneda que facilite el cambio.

c) Por último estarían los **asalariados o auxiliares**, que son los que se dedican a los trabajos más penosos y venden su capacidad física, el empleo de su fuerza por un salario. Platón aquí no se refiere en absoluto a la esclavitud.

### 1.1 Modo de vida

Su actividad será la producción y el intercambio de bienes. *“Producirán trigo, vino, vestidos y zapatos. Se construirán viviendas...Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela..., en compañía de sus hijos;... y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía; y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que la que les permitan sus recursos.”*<sup>121</sup>

Es un modo de vida **austero**, sus habitantes serán vegetarianos, no emplearán el ganado más que para la labranza, el transporte y la confección de vestidos y calzados, se sentirán satisfechos con la compañía de los demás y serán respetuosos con los dioses. Muy similar al que propone el pitagorismo.

**Limita la natalidad** por razones económicas, para evitar la pobreza, y también parece considerar que el exceso de población es una causa de guerra. En el libro V de las *Leyes* también la limitará para mantener el mismo nivel económico en la sociedad, y que así permanezca invariable la riqueza asignada, establece restricciones en el número de nacimientos cuando haya una prole abundante, o bien aumentando la natalidad mediante ciertos cuidados, *“en forma de distinciones o degradaciones o amonestaciones hechas por los viejos a los jóvenes en pláticas exhortativas”*<sup>122</sup>

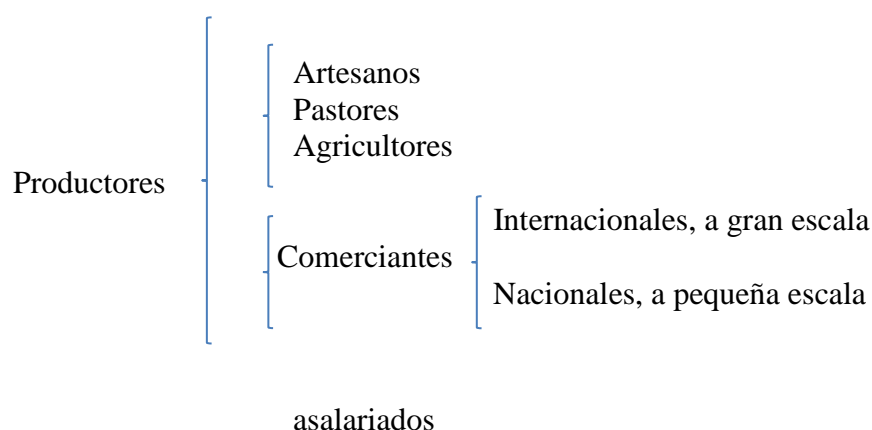
A este grupo no le exige ninguna cualidad especial por naturaleza.

---

<sup>121</sup> *República*, II, 372 a-c

<sup>122</sup> *Leyes*, 739 d

El esquema de este grupo sería el siguiente:



**1.2 Su virtud es la templanza**, que consiste principalmente “*en obedecer a los que mandan y mandarse a sí mismos en los apetitos de comida, bebida y en los placeres amorosos*”<sup>123</sup> También incluye la moderación en **el deseo de riquezas**: “*Tampoco hay que permitir que los hombres sean sobornables, ni amigos de riquezas (φιλοχρημάτους).*”<sup>124</sup>

**Sobre el control de los placeres amorosos.** Platón considera que el **verdadero amor** es un amor sensato y relacionado con lo moderado y hermoso, por lo que no hay que mezclarlo con la locura o la incontinencia. Por tanto, en la polis que están fundando tendrá que existir “*una ley que prohíba que el amante bese al amado, esté con él y le toque, sino como a un hijo, con fines honorables y previo su consentimiento...*”<sup>125</sup> La templanza es contraria al abuso del placer. El verdadero amor no está relacionado con la locura, ni la incontinencia, separa placer y amor.<sup>126</sup>

## 2. LOS GUARDIANES

Platón introduce el grupo de los guardianes y justifica la **necesidad de un ejército profesional** por las ventajas que atribuyó a la especialización, no considera que los ciudadanos sean los más adecuados para defenderla. Se aparta así de la costumbre de Atenas, en la que los hoplitas eran ciudadanos con poca preparación militar. En cambio en Esparta sus ciudadanos se preparaban exclusivamente como soldados.

<sup>123</sup> *República*, III, 389 d- e

<sup>124</sup> *República*, III, 390 d. Traduzco literalmente las dos palabras” δωροδόκους”, (*dorodókus*), Ac. pl. de δωροδόκος: venal, que recibe regalos o sobornos y “φιλοχρημάτους”, (*filocremaus*), Ac. pl. de φιλοχρήματος: aficionado al dinero, codicioso.

<sup>125</sup> *República*, III, 403 b

<sup>126</sup> Aparece este tema también en *Leyes* 636 c-637 b, el ateniense, que representa al propio Platón, critica la ausencia de placer, Megilo el lacedemonio defiende su moderación, como establecen las leyes de Esparta. También en las *Leyes* Platón se muestra contrario a la homosexualidad.

*“Y cuanto más importante sea el trabajo<sup>127</sup> de los guardianes (φύλακες)<sup>128</sup>, tanto más necesario será que se desliguen absolutamente de toda otra ocupación y realicen su trabajo con mayor técnica<sup>129</sup> y experiencia.”<sup>130</sup>*

## 2.1 Cualidades y Virtudes

Exige un modo de ser adecuado para este grupo y como tarea de legislador, describe las cualidades que debe reunir.

Primero se refiere a sus cualidades físicas y compara las que necesita un joven de noble cuna con las de un perro de raza. Diferencia las corporales y las relativas al alma y empieza por las que considera inferiores, que son las corporales.

a) Entre las **corporales**, señala que deben tener: agudeza de percepción o reflejos (αἴσθησιν), velocidad o rapidez (ἐλαφρόν), vigor o fuerza (ἰσχυρόν). Además también valentía (ἀνδρείον), que no podrán tener sin tener coraje<sup>131</sup> (θυμοειδής).

El problema es lograr que tengan carácter amable con los ciudadanos y fiero con el enemigo. Y considera que en la **naturaleza** existen caracteres que reúnen en sí esos contrarios. Vuelve a hacer la comparación con los perros de raza, que son mansos con la familia y fieros con los extraños.

Se plantea lo que hay que hacer para que los **guardianes** (φύλακες)<sup>132</sup> sean **valientes** y a la vez **moderados**. La misma virtud puede ser buena o mala, relativa, dependiendo de la cercanía o lejanía de la relación sobre la que se tiene que aplicar.

La **valentía** es necesaria para no temer la muerte y la **mesura**, para no caer en excesos, tener entereza o fortaleza ante el dolor y moderación en la risa. Esta virtud es innata, se trataría de no disminuirla con falsos ejemplos.

b) Entre las del **espíritu**, repite que deben tener al menos **magnanimidad**<sup>133</sup>.

**Además de tener coraje**, deben ser **filósofos por naturaleza**, sentir un deseo de aprender que les permita conocer la diferencia entre lo familiar y lo ajeno y mostrarse

---

<sup>127</sup> ἔργον también podría traducirse por “función”.

<sup>128</sup> Aquí es la primera vez que aparece la palabra φύλακες y se traduce por guardianes, *República*, II, 374 e. Hay que tener en cuenta que la raíz de la palabra φύλ- coincide con la de φύλαρχος: filarco, jefe de una tribu y la de φύλον: raza, estirpe, tribu.

<sup>129</sup> Considero mejor esta traducción para la palabra τέχνη, que también podría traducirse por “arte, oficio, competencia”

<sup>130</sup> *República*, II, 374 e

<sup>131</sup> Coraje: Impetuosa decisión y esfuerzo del ánimo, valor. Creo que ésta es mejor traducción para θυμοειδής que la de fogoso.

<sup>132</sup> Se sigue refiriendo a la educación de los que tienen como función la custodia (φυλακή) pero aquí no se refiere a la polis, sino a una extensión mayor, (χώρα), (φυλακῇ τῆς χώρας) como aparece en el 388 a.

<sup>133</sup> La palabra griega “θυμοειδής” (timoeidés) procedía del círculo socrático. La he traducido por “magnanimidad”, que resume la idea de grandeza de espíritu, y sería opuesta a la mezquindad, que aparece en el libro VI al hablar sobre los vicios que debe evitar el filósofo. Se traduce por fogosidad la mayoría de las veces, el problema es que en español el adjetivo fogoso no suele considerarse como animoso, sino sólo como activo o irritable, que no es exactamente la idea que quiere transmitir Platón. También podría traducirse como coraje, pasión, grandeza de espíritu, ánimo, energía, temperamento, espíritu. Los ingleses lo resuelven traducéndola por “spirit” y el adjetivo por “spirited” o “high-spirited”.



apacibles con sus familiares. Considera lo mismo ser amante de aprender (φιλομαθὲς) y ser amante de saber (φιλόσοφον)<sup>134</sup>.

En conclusión “*tendrá que ser filósofo, magnánimo, ser veloz y fuerte por naturaleza el hombre de bien que piense llegar ser guardián de la polis*”<sup>135</sup>.

Los guardianes representan un término medio entre los productores y los filósofos, la primera virtud, la valentía es específica de este grupo y por su segunda cualidad participan de la naturaleza de los verdaderos filósofos en los que podrían llegar a convertirse. Tienen a su vez que tener templanza

No puede haber excesos en sus sentimientos, tienen que tener entereza y resignación ante los contratiempos, no lamentarse, y no reírse en exceso.

Platón en las *Leyes* repetirá esta idea, “*Es menester abstenerse de la risas y llantos inmoderados, y que todos los hombres se den mutuamente esta consigna, y que intenten ocultar por completo todo exceso de placer o de dolor para adoptar una actitud decorosa...*”<sup>136</sup>

## 2.2 La educación

Conseguir el equilibrio en su comportamiento se conseguirá a través de la **educación**. Las enseñanzas que propone Platón, como él dice se dirigen al alma, a través de ellas pretende formar el carácter, todas las materias tienen como finalidad moldear el espíritu y para conseguir este fin se puede y se debe imponer la censura.

La educación es un medio que le va a permitir lograr que los **guardianes** (φύλακες)<sup>137</sup> sean **respetuosos con los dioses, valientes** y también **moderados**, sin excesos en sus sentimientos, que tengan entereza y resignación ante los contratiempos, sin lamentarse, y sin reírse en exceso.

La educación para los niños y posibles futuros guardianes, igual que sucede en la enseñanza tradicional griega, la empieza con la enseñanza de la **música**, que en la Antigua Grecia incluía la literatura, la música propiamente dicha y las artes, y cuyo patrocinio se encomendaba a las Musas, antes de referirse a la **gimnástica**, que los niños suelen empezar a practicar más tarde. Se pregunta “*si será difícil inventar una mejor que la que les han transmitido largos siglos, y que comprende la gimnástica para el cuerpo y la música para el alma.*”<sup>138</sup>

Comienza a hablar de educación cuando habla de los guardianes porque en su polis todos los ciudadanos van a ser educados para llegar a serlo.

---

<sup>134</sup> Estas dos palabras indican una cierta graduación, primero se ama aprender y después se ama conocer o saber. En su teoría del conocimiento el conocimiento matemático es anterior y previo al verdadero conocimiento, el de la idea en sí, el que corresponde a la filosofía.

<sup>135</sup> *República*, II 376 c. καλὸς καγαθὸς, hermoso y bueno literalmente, también noble y valeroso. Esta traducción, respeta el carácter aristocrático que demuestra Platón en la comparación con los perros de raza.

<sup>136</sup> *Leyes* 732 b-c y 935 b. Diógenes Laercio III, 26, cuenta que Platón jamás reía con exceso.

<sup>137</sup> Se sigue refiriendo a la educación de los que tienen como función la custodia (φυλακή) pero aquí no se refiere a la polis, sino a una extensión mayor, (χώρα), (φυλακῇ τῆς χώρας) como aparece en el 388 a.

<sup>138</sup> *República*, II, 376 e

### 2.1.1 La palabra

Dentro de **la literatura** diferencia las fábulas o mitos y las narraciones y dentro de éstas diferencia entre el contenido y la forma.

#### A) Los mitos.

Va a distinguir entre mitos verdaderos y ficticios en función de los valores que transmitan para la convivencia y la imagen que den sobre los dioses. Las fábulas o mitos en general son ficticios, aunque reconoce que en ellos puede haber algo de verdad. Son verdaderos si muestran comportamientos o actitudes que concuerden con los que él quiere establecer en su polis.

Considera que los primeros años son muy importantes porque en ellos el alma de los niños se puede moldear fácilmente a través de la educación, y por eso se deben elegir los mitos adecuados. Y como las impresiones que se reciben de pequeños se borran con dificultad “... *Hay que poner el máximo empeño en que las primeras fábulas que escuchen sean las mejor dispuestas para exhortar al oyente a la virtud.*”<sup>139</sup>

Exige que haya **censura**, y que se prohíban los mitos que representen comportamientos impropios de dioses y héroes, que induzcan a la desunión dentro de la polis. Los dioses y héroes deben ser modelos que les lleven a la virtud y por tanto deben evitarse u omitirse los mitos que relaten asesinatos, odios, o enfrentamientos entre ellos.

Se debe vigilar a los que inventan los mitos y aceptar sus creaciones sólo cuando estén bien “y *convencer a las madres y ayas para que cuenten sólo los mitos autorizados... Y habrá que rechazar la mayor parte de los que ahora cuentan.*”<sup>140</sup>

Es partidario de ocultar los mitos que se consideren perjudiciales, los que narren crímenes entre familiares, luchas y desprecios entre dioses<sup>141</sup>. “*En cuanto a las hazañas de Cronos y el tratamiento que le infligió su hijo, ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen tan sin rebozo a niños no llegados aún al uso de razón; antes bien, sería preciso guardar silencio acerca de ello, y si no hubiera más remedio que mencionarlo, que lo oyese en secreto el menor número posible de personas y que éstas hubiesen inmolado previamente no ya un cerdo<sup>142</sup>, sino otra víctima más valiosa y rara, con el fin de que sólo poquísimos se hallasen en condiciones de escuchar.*”<sup>143</sup>

Comienza por analizar los mitos que él denomina mayores que son los que relatan Hesíodo y Homero. Comienza por Hesíodo y rechaza los comportamientos de Urano, Cronos y Zeus<sup>144</sup>, abuelo, padre y nieto respectivamente, no por su afán de poder, sino porque sus relaciones como padres e hijos son de opresión y de venganza, lo que los convierte en malos ejemplos para los jóvenes.

---

<sup>139</sup> *República*, II, 378 e

<sup>140</sup> *República*, II, 377 c

<sup>141</sup> Es partidario del **secreto** igual que los pitagóricos.

<sup>142</sup> Sacrificio habitual en los misterios de Eleusis, en honor a Demeter, diosa de la agricultura, y en los que también para los iniciados había una exigencia de guardar secreto.

<sup>143</sup> *República*, II, 378 a

<sup>144</sup> Urano encerró a sus hijos por miedo a que le arrebataran el poder y Cronos, uno de ellos, lo mutiló. Cronos repite lo mismo y se traga a sus hijos. Zeus, salvado gracias a su madre Rea, que se escondió en la isla de Creta, para darle a luz y luego engañó a Cronos, dándole una piedra envuelta en pañales que éste tragó en seguida sin desconfiar. Zeus cuando es adulto se enfrenta a su padre, lo destierra y libera a sus hermanos, Poseidón y Hades y a sus hermanas.

Rechaza también que se hable de las luchas entre dioses, entre dioses y gigantes o de héroes entre sí, para que los futuros guardianes de la ciudad no se dejen arrastrar por el odio entre ellos y propone que se les persuada en su infancia de que jamás existió ningún ciudadano que se haya enemistado con otro, obligando a que los ancianos y ancianas les cuenten cuentos con esta idea, y obligando a los poetas a que inventen narraciones de este tipo.

A continuación establece **tres leyes con los contenidos** que deben seguir los poetas al referirse a los dioses en una epopeya, en un poema lírico o en una tragedia:

a) La **primera ley** prohibirá decir en prosa o verso que la divinidad, que es buena, es la causante de los males de un mortal, porque esto es impío. Los poetas deben tratar a la divinidad (ó θεός) como lo que es, esencialmente buena, el **origen del mal** no hay que buscarlo en la divinidad, *“la causa de las (cosas) malas hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad.”*<sup>145</sup> Rechaza los versos de Homero y Esquilo en este sentido. El poeta *“sí podrá decir que los malos eran infortunados precisamente porque necesitaban un castigo, y que al recibirlo han sido objeto de un beneficio divino. Pero si se aspira a que una polis se desenvuelva en buen orden, hay que **impedir por todos los medios** que nadie diga en ella que la divinidad, que es buena, ha sido causante de los males de un mortal, y que nadie, joven o viejo, escuche tampoco esta clase de narraciones, tanto si están en verso como en prosa; porque quien relata tales leyendas dice cosas impías, inconvenientes y contradictorias entre sí.”*<sup>146</sup>

b) La **segunda ley** prohibirá contar las metamorfosis de los dioses, porque lo perfecto no puede cambiar y porque nadie empeora voluntariamente. **El cambio** lo considera algo negativo, signo de imperfección.

Se plantea las causas del cambio *“¿No es necesario que, cuando algo abandona su forma, lo haga o por sí mismo o por alguna causa externa?”*<sup>147</sup>

En relación a las causas externas pregunta *“¿Y no son las cosas más perfectas las menos sujetas a transformaciones o alteraciones causadas por un agente externo?... ¿No será el alma más esforzada e inteligente la que menos se deje afectar o alterar por cualquier influencia exterior?... Toda obra de la naturaleza, del arte o de ambos a la vez que esté bien hecha se halla menos expuesta que otras a sufrir alteraciones causadas por elementos externos... La condición de la divinidad y de cuanto a ella pertenece es óptima en todos los aspectos... Según esto, no hay ser menos capaz que la divinidad de adoptar formas diversas”*<sup>148</sup>

Si el cambio se debe a su propia voluntad *“tiene que ser forzosamente para empeorar... Porque no vamos a pretender que la divinidad sea imperfecta en bondad o belleza... Imposible, pues, que un dios quiera modificarse a sí mismo.”*<sup>149</sup>

c) Para establecer la **tercera ley** se plantea la posibilidad de que los dioses quieran engañarnos, pero Platón considera que se miente por ignorancia<sup>150</sup>, miedo, o por la locura o la insensatez de un amigo, pero éstas no son razones para que un dios mienta<sup>151</sup>. *“La **divinidad** (ó θεός) es, por tanto, absolutamente simple y verdadera”*<sup>152</sup> en

<sup>145</sup> República, II, 379 c

<sup>146</sup> República, II, 380 b

<sup>147</sup> República, II, 380 d

<sup>148</sup> República, II, 380 d a 381 b

<sup>149</sup> República, II, 381 b, c

<sup>150</sup> Aquí aparece el **intelectualismo moral** de Platón.

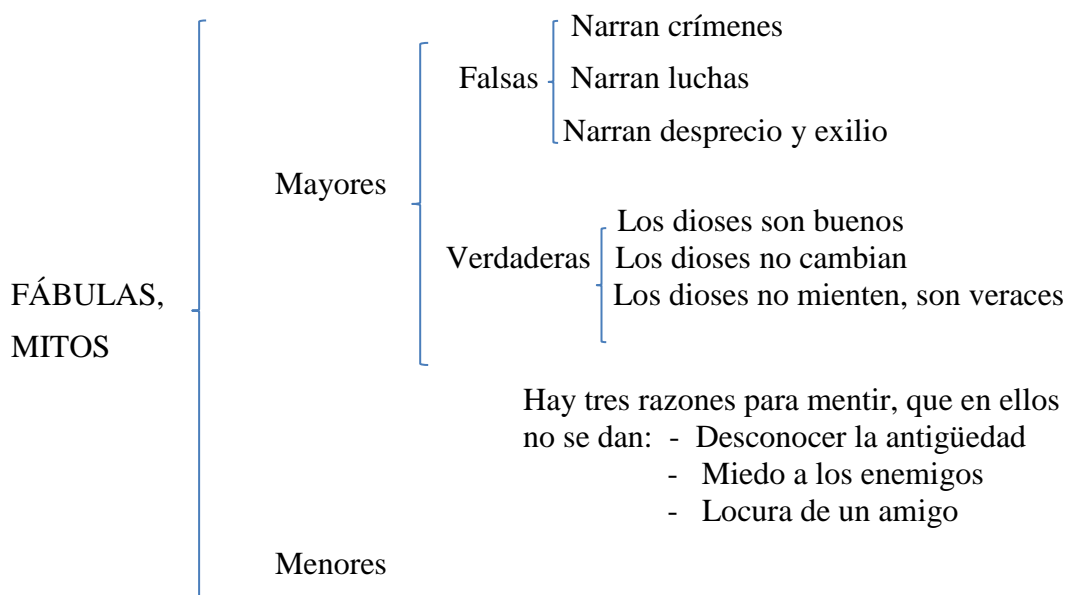
<sup>151</sup> Un razonamiento parecido es el que realiza Descartes.

*palabras y en obras, y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos.”*<sup>153</sup> Y aunque alabe muchas cosas de Homero, no aprueba los pasajes en que los dioses mienten.

Platón critica la visión tradicional transmitida por los poetas sobre los dioses, porque los guardianes deben ser **mansos para los suyos** y para lograrlo la idea que se transmita de los dioses y héroes debe ser la adecuada. No critica a los poetas Homero y Hesíodo por contar mentiras, sino que quiere que sus relatos sirvan al fin de la sociedad que él propone y facilite que la relación de los guardianes se caracterice por la **armonía** entre ellos que evite las divisiones internas y que al mismo tiempo también evite la tiranía sobre los que tienen que guardar. Los pasajes contrarios a su modelo, no son válidos y deben prohibirse.

Es evidente con todas estas prescripciones la gran importancia que Platón da a la religión y la divinidad dentro de su polis. Concluye diciendo: *“Tales son, según parece, las cosas relativas a los dioses que pueden escuchar o no desde su niñez los que deban honrar más tarde a la divinidad y a sus progenitores y tener en no pequeño aprecio sus mutuas relaciones de amistad.”*<sup>154</sup>

Para clarificar lo que Platón cuenta sobre los mitos lo reproduzco en esquema.



<sup>152</sup> Traduzco “verdadera” y no “veraz” porque es una característica de las Ideas y de la oposición entre la verdad y la apariencia

<sup>153</sup> *República*, II, 382 e. Esta afirmación recuerda el planteamiento de Descartes.

<sup>154</sup> *República*, III, 386 a

## B) Las narraciones<sup>155</sup>

Al hablar de las narraciones distingue entre el contenido y la forma. Primero se va a referir al contenido y establece qué ejemplos y valores deben reflejar las narraciones sobre los dioses o sobre los hombres para lograr que los guardianes sean valientes, moderados en sus expresiones de dolor y alegría y tengan templanza, aunque esta virtud corresponde al grupo anterior. Utiliza versos de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero, diferenciando los que deben prohibirse y los que sí serían adecuados. Después se va a referir a la forma de exponer las narraciones.

### a) Por su contenido

1. Primero habla sobre las narraciones referidas a los dioses, los demonios<sup>156</sup>, los héroes y las cosas de Hades.

Para lograr que sean **valientes** se les debe inducir a **no temer la muerte**, lo que no puede suceder si creen que **el Hades** es terrible. Se debe vigilar a los **poetas** para **que no lo denigren**, sino que lo alaben y propone **eliminar** los versos de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero que lo hagan porque “...cuanto mayor sea su valor literario, menos pueden escucharlos los niños o adultos que deban ser libres y temer más la esclavitud que la muerte.”<sup>157</sup>. Además considera necesario “...suprimir también todos **los nombres terribles** y espantosos que se relacionan con estos temas”<sup>158</sup>, para que no se hagan más sensibles y blandos de lo que sería necesario.

Para lograr que tengan **moderación** en la expresión del dolor o la alegría, suplica a los **poetas** que no representen a los héroes o a los dioses gimiendo por una pérdida o entregados a un exceso de risa. Y establece **la censura**, propone **tachar los gemidos y sollozos**, porque un hombre elevado “no debe considerar la muerte como cosa temible para otro semejante a él del que sea compañero”<sup>159</sup>. Estos ejemplos harían entregarse a los guardianes a las lamentaciones ante el más pequeño contratiempo “sin

---

<sup>155</sup> La **música de la Antigua Grecia** era un arte muy presente en la sociedad: en las celebraciones, funerales, en el teatro, en la música popular o mediante las baladas que presentaban los poemas épicos. Representaba, por tanto, un papel importante en las vidas de sus habitantes. El concepto de Música se remonta a la palabra griega *Mousiké*, la cual contiene el concepto de *Musa*. Al principio, los antiguos griegos entendían las *Artes de las Musas*, *poesía*, *música* y *danza*, como una **unidad**. A cada uno de los modos, los griegos y principalmente los filósofos, atribuían una connotación, **un carácter moral** o *ethos* particular.

<sup>156</sup> “δαίμων” (daimon) – significa también divinidad, espíritu de los muertos. Aquí parece referirse a esta segunda acepción, a las almas de los muertos, a las que se refirió al principio del Libro III. Los entes, constituidos por *daimones*, *héroes* y *ángeles*, actúan de intérpretes entre dioses y hombres y son seres intermedios entre ambos. La creencia en dichos seres parte de una época primitiva y de un ámbito popular, que va a ser heredada por los filósofos presocráticos. *Daimon* es un término complejo y polivalente, pues unas veces designa a una divinidad indeterminada, otras al destino, al alma o a una especie de ser intermedio. *Héroe* alude a un individuo ilustre de un pasado remoto y glorioso, con ascendencia divina, por la que está dotado de unas cualidades extraordinarias, y por las que destaca por encima del resto de la humanidad, mientras que *ángel* es el mensajero divino por excelencia. Todas estas acepciones son recogidas por las corrientes filosóficas desde sus orígenes, como sucede en los presocráticos. RODRIGUEZ MORENO, Inmaculada: *Daimones, héroes y mensajeros en la Filosofía presocrática*. <http://dialnet.unirioja.es> 22 -12 – 2012. **Localización:** *Habis*, ISSN 0210-7694, Nº 26, 1995, págs. 29-46. El término también aparece en *Leyes* 899 b

<sup>157</sup> *República*, III, 387 b

<sup>158</sup> *República*, III, 387 b

<sup>159</sup> *República*, III, 387 d

*sentir la menor vergüenza ni demostrar ninguna entereza.”*<sup>160</sup> “No será admitida, por tanto, ninguna obra en que aparezcan personas de calidad dominadas por la risa; y menos todavía si son dioses.”<sup>161</sup> “Porque casi siempre que uno se entrega a un violento ataque de hilaridad, sigue a éste también una reacción violenta.”<sup>162</sup>

En relación a la **templanza** critica los versos de Homero que ofrecen ejemplos de insolencia, ebriedad, gula o lujuria y que por tanto no infundan templanza a los jóvenes que los escuchen<sup>163</sup> y alaba los versos en que se ensalza esta cualidad.

Tampoco permitirá ejemplos que alaben la venalidad o la codicia, “*Tampoco hay que permitir que los hombres parezcan sobornables, ni amigos de riquezas (φιλοχρημάτων).*”<sup>164</sup> Vuelve a criticar los relatos de Homero que cantan lo contrario y critica que presente a Aquiles guiado por la avaricia, la venganza y la soberbia con desprecio de dioses y hombres.

Repite que estos ejemplos son calumnias porque los dioses no pueden generar nada malo. “*Al contrario, obliguemos a los poetas a decir que semejantes hazañas no son obra de los héroes, o bien que éstos no son hijos de los dioses, pero que no sostengan ambas cosas ni intenten persuadir a nuestros jóvenes de que los dioses han engendrado algo malo y que los héroes no son en ningún aspecto mejores que los hombres. Porque, como hace un rato decíamos, tales manifestaciones son falsas e impías...*”<sup>165</sup> Vuelve a imponer la censura “... *hay que atajar el paso a esta clase de mitos, no sea que por causa de ellos se inclinen nuestros jóvenes a cometer el mal con más facilidad.*”<sup>166</sup>

2. Examinados los relatos que se pueden contar o no sobre los dioses o los héroes, habla de **los que se refieren a los hombres**. Los poetas se equivocan al decir que hay muchos hombres malos que son felices, mientras otros justos son infortunados. Defiende que los poetas deben cantar que la justicia es mejor que la injusticia y prohibirá que digan y canten lo contrario.

## **b) Por su forma**

Hay una forma de dicción y narración adecuada para que la emplee el que es realmente hombre noble y valeroso<sup>167</sup> (de bien), y otra forma distinta para el que es su opuesto.

---

<sup>160</sup> República, III, 388 d

<sup>161</sup> República, III, 389 a

<sup>162</sup> República, III, 388 e

<sup>163</sup> Esta moderación o templanza también forma parte del pensamiento pitagórico, según cuenta Diógenes Laercio “A la borrachera la llama (Πιτάgorας), sin más, ultraje, y desaconseja cualquier exceso, afirmando que nadie debe transgredir la medida ni en el beber ni en el comer”. Y en cuanto a las relaciones sexuales, dice así: “*las relaciones sexuales deben tenerse en invierno, no en verano. Son más suaves en otoño y en primavera, pero son pesadas en cualquier estación y no son buenas para la salud*”. Por otra parte, preguntándole cuando conviene juntarse con una mujer, contestó: “*Siempre que quieras hacerte más débil a ti mismo.*” Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 9

<sup>164</sup> República, III, 390 d. Traduzco literalmente las dos palabras” δωροδόκους”, (*dorodókus*), Ac. pl. de δωροδόκος: venal, que recibe regalos o sobornos y “φιλοχρημάτων”, (*filocrema*), Ac. pl. de φιλοχρήματος: aficionado al dinero, codicioso.

<sup>165</sup> República, III, 391 d-e

<sup>166</sup> República, III, 391 e

<sup>167</sup> “καλὸς κἀγαθός” (calós y agathós): Se puede traducir por moderado o noble y valeroso, que son las cualidades que corresponden a los guardianes.

Los poetas y fabulistas se refieren al pasado, al presente y al futuro (μέλλον)<sup>168</sup> por medio de **narración simple, o narración imitativa, o por mezcla de uno y otro sistema.**

- La narración simple se hace cuando habla o narra el propio poeta, describe como narrador una situación o la actuación de un personaje, pone de ejemplo los ditirambos<sup>169</sup>.

- la imitativa cuando habla el personaje y el poeta se asimila a él, lo imita, se oculta detrás del personaje, como sucede en la tragedia y la comedia.

- y por último la tercera o mixta que reúne ambos sistemas y se encuentra en las epopeyas y otras poesías.

Da dos razones para no ser imitadores la primera para respetar la especialización, *“ni siquiera dos géneros de imitación que parecen hallarse tan próximos entre sí, la comedia y la tragedia es posible que los practiquen bien al mismo tiempo las mismas personas.”*<sup>170</sup> *“... Si mantenemos el primer razonamiento (λόγον)<sup>171</sup> que hemos establecido, que necesitamos que los guardianes (φύλακες) estén liberados de todo otro oficio y que siendo sólo artesanos<sup>172</sup> perfectos de la libertad<sup>173</sup> de la polis, no se dediquen a ninguna otra cosa que no tienda a este fin, no será posible que ellos hagan ni imiten ninguna otra cosa.”*<sup>174</sup>

Acude a la especialización para negar la posibilidad de que éste género de dicción, pueda adaptarse a **su constitución** (πολιτεία)<sup>175</sup>, porque en ella no existen hombres que puedan actuar como dos, ni como muchos, ya que cada cual se dedica a una sola cosa. En su polis todos están especializados y si un hombre, aunque inteligente, llegara con la intención de exhibirse imitando todas las cosas, lo enviarían a otra polis y dice con ironía que no antes sin agasajarlo. En su polis se contentarían, por su bien, *“con escuchar a otro poeta o fabulista **más austero**, aunque menos agradable, que no imitara más que lo que dicen los hombres de bien...”*<sup>176</sup>

Hay un intermedio y admite que si tienen que imitar *“que empiecen a practicar desde niños con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valientes, moderados, piadosos, magnánimos y otros semejantes.”*<sup>177</sup>

---

<sup>168</sup> “μέλλον”, que significa futuro, es el participio del verbo “μέλλω”, que significa pensar, tener la idea, la intención o el pensamiento de hacer algo. Es un futuro que se piensa, se construye.

<sup>169</sup> El ditirambo es una composición lírica griega dedicada al dios Dioniso, pero el tema no tiene que estar relacionado con él.

<sup>170</sup> *República*, III, 395 a. En el *Banquete* 223 d, dice exactamente lo contrario: “...es propio de la misma persona el saber hacer comedias y tragedias, y quien por su arte es autor trágico también lo es cómico”. Esto en teoría, pero desde el punto de vista histórico en la *República* constata que los autores griegos de comedias no han escrito tragedias, ni los autores trágicos comedias.

<sup>171</sup> Traduzco “λόγον” Ac. de “λόγος” por “razonamiento” en lugar de “principio”.

<sup>172</sup> Traduzco “δημιουργός” por artesanos, porque son los que ejercen o realizan la perfección de la polis. Su función es la de construir la polis, como la del Demiurgo el universo.

<sup>173</sup> “ἐλευθερία”. He mantenido la traducción, pero creo que no se refiere tanto a la libertad, que no es lo que Platón pretende, sino a la belleza o al orden en la polis.

<sup>174</sup> *República*, III, 395 b-c

<sup>175</sup> *República*, III, 397 e. La expresión “τῇ ἡμετέρᾳ πολιτείᾳ”, *a nuestra constitución*, es Dativo de “πολιτεία”, por eso prefiero la traducción de “constitución” en lugar de ciudad o polis.

<sup>176</sup> *República*, III, 398 a - b

<sup>177</sup> *República*, III, 395 c

Y la segunda razón para no imitar se debe a que considera que la imitación puede proporcionar una segunda naturaleza, “¿No has observado que, si se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza?”<sup>178</sup> Rechaza que cometan o imiten acciones innobles o vergonzosas para no copiar su naturaleza “no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad”<sup>179</sup>.

Por eso admite la forma imitativa siempre que se trate de imitar buenos modelos, también la admite, pero haciéndolo con menos frecuencia si se trata de imitar a hombres sometidos a los placeres o la enfermedad y prácticamente no se imitará nunca si se trata de hombres indignos. El hombre valeroso si llega a un pasaje donde hable o actúe otro hombre valeroso y moderado lo podrá imitar, en segundo lugar lo podrá hacer con menos frecuencia si el imitado “padece los efectos de la enfermedad, el amor, la embriaguez o cualquier otra circunstancia parecida”<sup>180</sup> y en tercer lugar si aparece un personaje indigno, que vale menos que él, a quien desprecia, se resistirá a hacerlo, o lo hará superficialmente, si el personaje va a realizar una buena acción, o se negará a hacerlo por vergüenza, esto siempre que no se trate de un mero pasatiempo<sup>181</sup>. En estos casos, **hará poca imitación y será mayor la narración** (simple), es decir predominará lo que cuenta él mismo como narrador de otro. En terminología más actual, predominará el estilo indirecto sobre el estilo directo<sup>182</sup>. Por tanto prohíbe que los que vayan a ser futuros hombres buenos, imiten “siendo varones, a mujeres jóvenes o viejas que insultan a sus maridos o, ensobrecidas, desafían a los dioses..., ni a siervas o siervos... ni a hombres viles, cobardes,... ni a los dementes... ni a los herreros u otros artesanos...”<sup>183</sup> Tampoco el lenguaje de los animales, ni el sonido de los elementos de la naturaleza, como el sonido de un río, el estrépito del mar...

Si se trata de imitar a un hombre magnánimo sólo se necesita una invariable y única armonía y un ritmo casi uniforme, en el caso de un hombre opuesto a éste, cuanto menos valga, más imitará y menos narrará y necesitará toda clase de armonías y ritmos.

Contrapone la idea de unidad, uniforme e invariable, a la de multiplicidad. Considera la idea de armonía y unidad, la propia del hombre valiente y moderado que se refleja en la narración simple. La diversidad de armonías y ritmos, la que necesita y corresponde al hombre cobarde e inmoderado, que prefiere la narración imitativa.

Platón afirma que en el presente gusta más la imitación, pero en el futuro, en su polis, se prohibirá la imitación, salvo de lo bueno, y esto se tiene que reflejar también en un lenguaje adecuado<sup>184</sup>. Va a admitir por tanto la narración que habla sobre el pasado y la imitación de lo bueno y la forma que le corresponde tiene un ritmo más uniforme.

---

<sup>178</sup> *República*, III, 395 d. De forma parecida y con esa finalidad Aristóteles utiliza el hábito.

<sup>179</sup> *República*, III, 395 c

<sup>180</sup> *República*, III, 396 d

<sup>181</sup> Hay por tanto tres modelos para imitar: el del hombre valioso, el del intermedio o débil, y el del indigno.

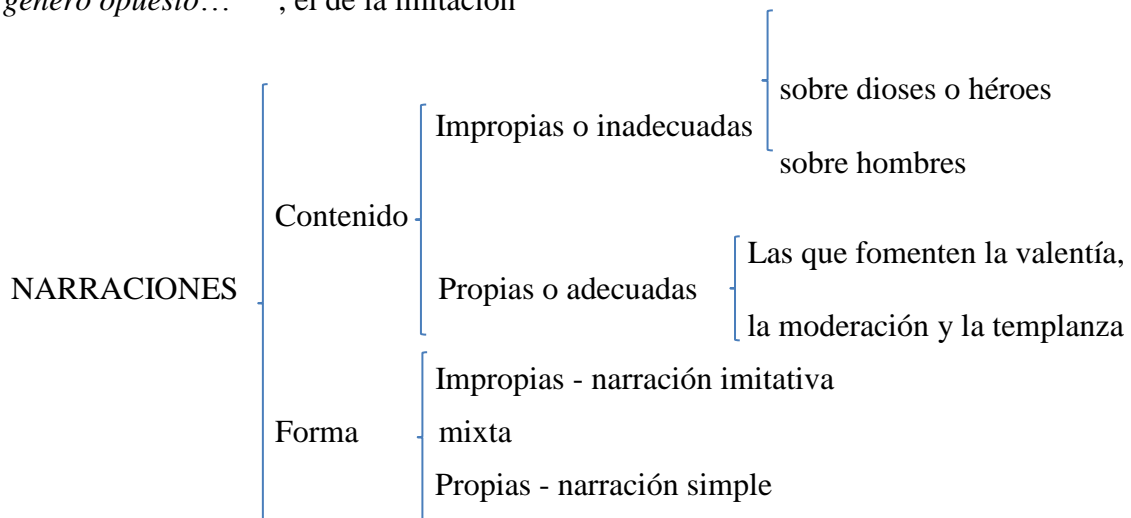
<sup>182</sup> En terminología más actual, predominará el estilo indirecto sobre el estilo directo. Aparte de narrar los sucesos de la historia, en una **narración** puede ser necesario reproducir palabras o pensamientos de los protagonistas. El narrador tiene para eso dos maneras: el estilo directo y el estilo indirecto. El directo se manifiesta cuando lo que dicen los personajes se reproduce de forma literal. El indirecto, lo utiliza el narrador cuando con sus propias palabras reproduce las de los personajes, lo que implica siempre una selección de la información, sólo contará lo que a él le parezca conveniente, y también faltan los matices emocionales del personaje.

<sup>183</sup> *República*, III, 395 d - 396 a

<sup>184</sup> Esta idea de austeridad y moderación también aparece en la forma de vida pitagórica.



En su polis considera que resulta también agradable el mixto, pero que el que más agrada “a los niños, a sus preceptores (παιδαγωγός) y a la multitud en general es el género opuesto...”<sup>185</sup>, el de la imitación



### 2.1.2. El canto y la melodía

Ya habló de las narraciones y la música se debe acomodar a ellas. Afirma que la melodía se compone de **tres elementos**, que son letra, armonía y ritmo y que las dos últimas se deben acomodar a la letra<sup>186</sup>. Continúa aplicando las normas que estableció para las narraciones y sobre la música no admitirá las armonías lastimeras, ni las débiles y amigables.

Las apropiadas para educar a los guardianes serán las únicas que admitirá en su polis. **Sólo admite dos armonías, la doria y la frigia**<sup>187</sup>, violenta y pacífica, que se caracterizan por ser las que imitan lo más adecuado. Para Platón está claro que la música refleja clases o tipos de vida y también induce a ellas.

Propone eliminar las melodías que sean lastimeras y las laxas o voluptuosas. Explica cómo deben ser las permitidas, “...permite la que sea capaz de imitar debidamente la voz y acentos de un héroe que, en acción de guerra u otra esforzada empresa, sufre un revés, o una herida, o la muerte, u otro infortunio semejante, y, sin embargo, aún en tales circunstancias se defiende firme y valientemente contra su mala fortuna. Y otra que imite a alguien que, en una acción pacífica y no forzada, sino espontánea, intenta convencer a otro de algo o le suplica, con preces, si es un dios, o con advertencias o amonestaciones, si se trata de un hombre; o al contrario, que atiende a los ruegos, lecciones o reconvenciones de otro y, habiendo logrado, como consecuencia de ello, lo que apetecía, no se envanece, antes bien, observa en todo momento sensatez y moderación y se muestra satisfecho con su suerte. Estas **dos**

<sup>185</sup> República, III, 397 d

<sup>186</sup> República, III, 398 d. Platón distingue los tres factores esenciales en la música. La música primitiva griega adaptaba la melodía a la letra y esto parece ser lo adecuado para Platón.

<sup>187</sup> La doria corresponde a Esparta, la frigia a la región de Asia Menor, en el interior de la Península de Anatolia, actual Turquía; los **frigios** fueron decisivos en la destrucción del reino hitita y la caída de Troya. Su reino en el siglo VIII y VII a. C. tuvo contactos con los arios en el este y los griegos en el oeste. Su historia sólo es narrada brevemente por Herodoto.

*armonías, violenta y pacífica, que mejor pueden imitar las voces de gentes desdichadas o felices, prudentes o valerosas, son las que debes dejar.*”<sup>188</sup>

Las armonías que él desea conservar y que corresponden a esta descripción son la doria y la frigia. La ejecución de esas melodías y cantos no necesitará instrumentos de muchas cuerdas ni de lo panarmónico<sup>189</sup>.

No habrá constructores de instrumentos policordes ni panarmónicos<sup>190</sup>, y sólo resultarán instrumentos útiles en la polis, la lira y la cítara<sup>191</sup>.

2.1.3 Pasa a hablar del **tercer elemento** de la música, **los ritmos**<sup>192</sup>, “no para buscar en ellos complejidad ni gran diversidad de elementos rítmicos, sino para averiguar cuáles son los ritmos *proprios de una vida ordenada y valerosa*;...”<sup>193</sup> que serán los únicos que admitirá en su polis. Vuelve a repetir que el pie<sup>194</sup> y la melodía se deben adaptar al lenguaje y no al revés.

Hay tres tipos rítmicos y cuatro tipos tonales de dónde proceden todas las armonías, pero no sabe qué clase de vida refleja cada uno de ellos. Y remite al pitagórico Damón para que ilumine esta parte<sup>195</sup>. “*Damón nos ayudará a decidir cuáles son los metros que sirven para expresar vileza, desmesura, demencia u otros defectos semejantes y qué ritmos deberán quedar reservados a las cualidades opuestas.*”<sup>196</sup> Nombra los tipos de versos griegos y dice que los censuraba o elogiaba, pero no entra a fondo en su discusión. Sí puede afirmar que lo relativo a la rapidez o la pesadez, depende del buen ritmo o la ausencia de él en el movimiento.

---

<sup>188</sup> *República*, III, 399 b - c

<sup>189</sup> Se mantiene la palabra literal panarmónico, porque no está claro su verdadero sentido, o si se trata de un estilo o de un simple instrumento. Puede referirse a la mezcla de estilos o melodías. Platón en las *Leyes*, 700-701 dice: “En tiempo de las antiguas leyes... La música estaba entonces clasificada entre nosotros conforme a ciertas especies y estilos... Distinguidas así estas especies y algunas más, no estaba permitido emplearlas con melodías distintas de las suyas.”

<sup>190</sup> La mayoría de los instrumentos musicales utilizados por los griegos provenían de *Oriente Medio* y específicamente, de Egipto.

<sup>191</sup> Son instrumentos de cuerdas, de cuerda pulsada. Su invención se atribuía a Apolo, la lira al principio tenía tres cuerdas y era más importante. Más tarde se sustituyó por la cítara, que permitía un sonido con más fuerza e intensidad, constaba de ocho cuerdas que fueron las que dieron su nombre a las notas de la *Escala Griega*.

<sup>192</sup> El ritmo se conseguía utilizando palabras con sílabas compuestas de vocales breves (débiles) o largas (fuertes), una sílaba con una vocal larga equivale a dos breves, y las distintas combinaciones con un mínimo de tres vocales, forman un pie, que se utilizará para medir todo el verso, el predominio de versos con pies de cuatro sonidos, una larga y dos breves o dos largas, tres sílabas o dos sílabas con vocales largas, hacen un ritmo más solemne y más lento.

<sup>193</sup> *República*, III, 399 e - 400 a

<sup>194</sup> Unidad para medir los versos, formado por un mínimo de dos sílabas, que puede tener una vocal larga y una breve (troqueo) o viceversa (yambo). El orden en que aparezcan hace cambiar el tipo de verso, igual que ahora las poesías reciben distintos nombres por la rima y la cantidad de sílabas del verso.

<sup>195</sup> Damón, músico y filósofo o ateniense, contemporáneo de Anaxágoras y maestro y consejero político de Pericles, que estudió la influencia moral de los modos, ritmos y metros. También aparece en el *Laques* 200 b. Plutarco, *Pericles*, 4, se refiere a él como consumado sofista. La tradición lo considera pitagórico, por pertenecer al círculo de Pródico y ser discípulo en música de Agatocles que a su vez ha sido discípulo del pitagórico Pitoclides. Condenado al ostracismo, Platón muestra un gran respeto por su figura.

<sup>196</sup> *República*, III, 400 b

Continúa el argumento, el ritmo y la armonía deben seguir a las palabras, la forma de decirlas y las propias palabras dependen de la disposición natural, “*la bella dicción, armonía, gracia y buen ritmo son consecuencia de la simplicidad de carácter;*”<sup>197</sup> no entiende la simplicidad como sinónimo de necedad, sino que habla “*...de la simplicidad propia del carácter realmente adornado de buenas y hermosas prendas morales*”<sup>198</sup>.

Será necesario que los jóvenes persigan por todas partes estas cualidades, si quieren cumplir con el deber que les incumbe. “*Ahora bien, la falta de gracia, ritmo o armonía están íntimamente ligadas con la maldad en palabras y modo de ser, y en cambio, las cualidades contrarias son hermanas y reflejos del carácter opuesto, que es el moderado y valeroso.*”<sup>199</sup>

Entonces hay que vigilar no sólo a los poetas sino también a los demás artistas para que no copien “*la maldad, la intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos, o en las edificaciones, o en cualquier otro objeto de su arte; Hay que buscar, en cambio, a los artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y agraciado; de este modo, los jóvenes vivirán en un lugar sano, ...que les inducirá insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza.*”<sup>200</sup>

Defiende la **primacía de la música** porque, “*nada hay más apto que el ritmo y la armonía para introducirse en lo más recóndito del alma y aferrarse tenazmente allí....*”<sup>201</sup>

La importancia de la música en el amplio sentido de la palabra radica en que conforma el alma desde la niñez, insensiblemente.

Hay que señalar la **importancia que la música tuvo también en el pitagorismo**, desde sus inicios con Pitágoras y continuará en todos los pitagóricos. Se le adjudica a Pitágoras el descubrimiento de las leyes de la escala musical. Diógenes Laercio, le atribuye la invención del monocordio, instrumento musical de una sola cuerda<sup>202</sup>. Para los pitagóricos la música poseía además un valor ético y medicinal. Jámblico cuenta que “*Pitágoras...estableció como primordial la educación artística recibida a través de ciertas melodías y ritmos, y a partir de éstos se producían las curaciones de las actitudes y pasiones humanas, y se restituían las armonías originales de las potencias del alma. ...Por medio de melodías apropiadas enderezaba hacia la virtud cada una de estas afecciones, como si se tratara de una combinación de remedios salvadores*”<sup>203</sup>. Se le atribuye la ley según la cual la altura del sonido es inversamente proporcional a la longitud de la cuerda. Los principios musicales fueron tan importantes para los pitagóricos como los propios principios matemáticos o las nociones sobre los números. Aristóteles dice que “*Estos filósofos notaron que todos los modos de la armonía musical y las relaciones que la componen se resuelven con números proporcionales*”<sup>204</sup>.

---

<sup>197</sup> República, III, 400 e

<sup>198</sup> República, III, 400 e

<sup>199</sup> República, III, 401 a

<sup>200</sup> República, III, 401 b-c. También podría traducirse por moderación.

<sup>201</sup> República, III, 401 d-e

<sup>202</sup> Diógenes Laercio, VIII, 12

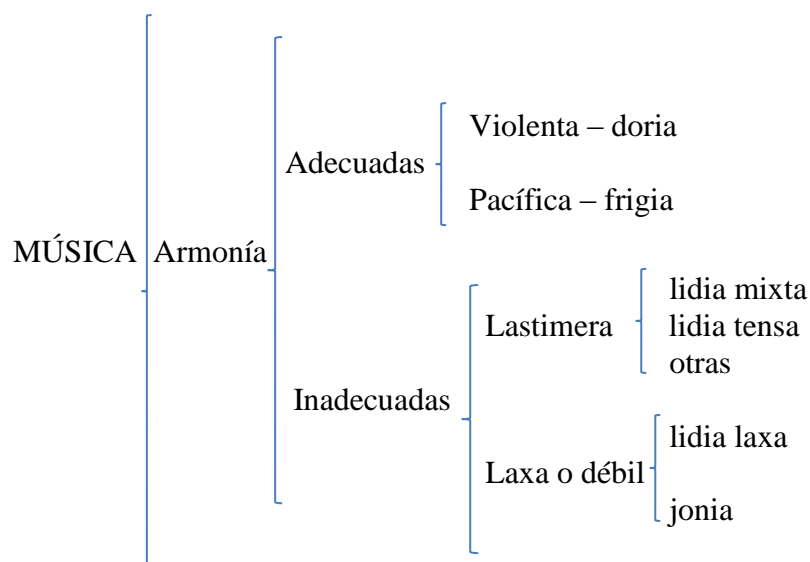
<sup>203</sup> Jámblico, Vida pitagórica, 64,

<sup>204</sup> Aristóteles, Metafísica, 987 b; 1090 a

Habla del conocimiento, mediante una comparación con el aprendizaje de la lectura. Igual que para aprender a leer debemos conocer todas las letras, pequeñas o grandes, y todas sus combinaciones y no podemos reconocer sus imágenes, si aparecen reflejadas en el agua o en un espejo, “...*tampoco podremos llegar a ser músicos, ni nosotros ni los guardianes que decimos que debemos educar, mientras no reconozcamos, donde quiera que aparezcan, las ideas esenciales de la templanza, la valentía, el coraje, la magnanimidad y demás virtudes hermanas de éstas, e igualmente las de las cualidades contrarias y nos demos cuenta de la existencia de ellas o de sus imágenes en los que las poseen, sin despreciarlas nunca en lo pequeño ni en lo grande....*”<sup>205</sup>

Considera que la belleza estética es consecuencia de la moral, pero también que si imitamos o conocemos las cosas y formas bellas lo interiorizamos, lo que nos ayudaría a modelar un buen carácter, en el sentido moral<sup>206</sup> y tener armonía.

Para Platón la música tiene como fin procurar el amor a la belleza, para lograr la belleza<sup>207</sup> del alma.



Ritmo --No hay clasificación y declara no conocer lo relativo al ritmo.

En las *Leyes* establece también cuáles son adecuadas y la censura: “*Cántense, pues, las obras de los poetas buenos*”<sup>208</sup>, *prestigiosos en la ciudad y autores de hermosas hazañas, aunque esos poemas sean artísticamente deficientes. El juicio sobre ellos corresponderá al educador y a los demás guardianes de las leyes, los que les concederán el privilegio de hablar ellos solos con libertad en los cantos; para los demás, en cambio, no habrá permiso alguno, ni nadie osará entonar un canto no aprobado si falta el juicio de los guardianes de la ley... Sólo se cantarán los poemas que, juzgados sagrados, sean ofrecidos a los dioses y aquellos que, compuestos por*

<sup>205</sup> *República*, III, 402 b-c

<sup>206</sup> Este por otra parte es el argumento o criterio que utiliza en psicología el conductismo y que aparece reflejado en la película *La Naranja Mecánica*.

<sup>207</sup> Se traduce habitualmente por belleza, pero también podría traducirse por valeroso, que lleve a la acción, aspirar a lo más elevado.

<sup>208</sup> Deben tener 50 años.

*hombres de bien, censuren o alaben a alguien y se estime que lo hacen debidamente.*"<sup>209</sup>

### 2.3. La gimnástica

**La gimnástica** debe comenzar también desde niños.

Defiende la **superioridad del alma sobre el cuerpo**, para Platón es el alma buena la que puede proporcionar al cuerpo todas las perfecciones y no al revés e identifica la belleza con la bondad.: *"Yo no creo que, por el hecho de estar bien constituido, un cuerpo sea capaz de infundir bondad al alma con sus excelencias, sino al contrario, que es el alma buena la que puede dotar al cuerpo de todas las perfecciones posibles por medio de sus virtudes."*<sup>210</sup>

Rechaza la bebida y sobre la alimentación considera poco apto para los guardianes el régimen de vida de los atletas profesionales, porque produce somnolencia y si se apartan un poco de las normas que les han fijado sufren grandes y violentas enfermedades. Propone un régimen de vida más flexible para los atletas guerreros, porque tienen que estar siempre en vela *"y aunque cambien muchas veces de aguas y alimentos o padezcan soles y temporales en sus campañas, su salud no debe sufrir quebranto alguno."*<sup>211</sup>

Considera que la mejor gimnástica, igual que la música, sería *"...una **gimnástica sencilla y equilibrada**, sobre todo si la deben practicar soldados."*<sup>212</sup>

Hasta en Homero hay ejemplos de ella, comen únicamente carne asada, no comen ni pescado, ni carne guisada, ni dulces<sup>213</sup>. Rechaza la cocina siracusana, la corintia, la variedad de guisos de Sicilia, las delicias de la pastelería ática y vuelve a comparar la comida con la música: *"... la variedad engendra allí licencia y aquí enfermedad, y en cambio, la **simplicidad** en la música infundía a las almas templanza, y en la gimnástica, salud a los cuerpos."*<sup>214</sup>

Y cuando en una polis prevalecen el libertinaje y la enfermedad, surgen multitud de tribunales y casas de médicos, pues hasta muchos hombres libres los necesitan, y esto testimonia una mala y viciosa educación en la polis. Por falta de justicia en sí mismos convierten a los demás en señores y jueces.

Y es más vergonzosa todavía la situación del que además de pasarse la mayor parte de su vida demandando y siendo demandado ante los tribunales, inducido por su mal gusto, se jacta de esta circunstancia, *"...sin comprender cuanto mejor y más decoroso es disponer la vida de cada uno de manera que no se necesite para nada de la intervención de un juez somnoliento"*<sup>215</sup> *"...¿Y el necesitar la medicina, cuando no*

---

<sup>209</sup> *Leyes*, VIII, 829 d-e

<sup>210</sup> *República*, III, 403 d

<sup>211</sup> *República*, III, 404 a - b. Igual que establece Jenofonte en la *Constitución de Esparta* 2, 5 "y en cuanto a la manutención," el encargado de ella debía llevar una cantidad moderada para que los jóvenes nunca se saciaran. "Pensaba Licurgo que quienes se acostumbraran a estas prácticas estarían mejor preparados para seguir trabajando con el estómago vacío, en caso de que fuera necesario..."

<sup>212</sup> *República*, III, 404 b

<sup>213</sup> *República*, III, 404 c. "ἡδυσμάτων" Gen. pl de ἡδυσμα, también puede traducirse por condimento, especia.

<sup>214</sup> *República*, III, 404 e

<sup>215</sup> *República*, III, 405 a - b

*obligue a ello una herida o el ataque de alguna enfermedad epidémica, por efecto de la molicie o de un régimen de vida como el descrito, llenos como pantanos, de humores o flatos, obligando a los ingeniosos Asclepiadas<sup>216</sup> a poner a las enfermedades nombres...?*<sup>217</sup>

Introduce el tema de la medicina relacionado también con el cuidado del cuerpo. Es contrario a un cuidado excesivo y una preocupación constante por la salud. Un largo tratamiento impediría cualquier manifestación de la virtud al tener que preocuparse siempre por el cuerpo. *"Y hasta es posible que no haya nada que se oponga tanto a ello como el excesivo cuidado del cuerpo que va más allá de la simple gimnástica, pues constituye también un impedimento para la administración de la casa<sup>218</sup>, el servicio militar y el desempeño de cualquier cargo sedentario en la ciudad. Y lo que es peor todavía, dificulta toda clase de estudios, reflexiones y meditaciones interiores, pues se teme constantemente sufrir jaquecas o vértigos y se cree hallar la causa de ellos en la filosofía; de manera que es un obstáculo para cualquier ejercicio y manifestación de la virtud, pues obliga a uno a pensar que está siempre enfermo y a atormentarse incesantemente, preocupado por su cuerpo."*<sup>219</sup>

La causa de la enfermedad puede ser doble, o bien la constitución o bien la forma de vida, para Platón a las dos se les debe aplicar la templanza y la moderación.

Recurre a Asclepio<sup>220</sup> para determinar la posibilidad de admitir ciertos tratamientos si los que tienen un cuerpo sano por naturaleza y por su régimen de vida, contraen alguna enfermedad determinada, *"... únicamente para estos seres y para los que gocen de esta constitución, a quienes, para no perjudicar a la comunidad, deja seguir el régimen ordinario limitándose a liberarles de sus males por medio de drogas y cisuras, mientras, en cambio respecto a las personas crónicamente minadas por males internos, no se consagra a prolongar y amargar su vida con un régimen de paulatinas evacuaciones e infusiones, de modo que el enfermo pueda engendrar descendientes que, como es natural, heredarán su constitución, sino al contrario, considera que quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que le son propias no debe recibir cuidados, por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la sociedad."*<sup>221</sup>

*"¿No tendrás que establecer en la polis, junto con esa judicatura, un cuerpo médico de individuos... que cuiden de tus ciudadanos que tengan bien constituidos cuerpo y alma, pero en cuanto a los demás, dejen morir a aquellos cuya deficiencia radique en sus cuerpos, o condenen a muerte ellos mismos a los que tengan un alma naturalmente mala e incorregible?"*<sup>222</sup>

No se muestra partidario de los tratamientos continuados debidos a enfermedades crónicas. Aquí aparece otra vez la **sumisión del individuo a la polis**,

---

<sup>216</sup> Eran los miembros de una escuela de medicina que actuaba en algunas polis como Rodas o Cirene. Su nombre significa "hijos de Asclepio", dios de la Medicina, Esculapio para los romanos.

<sup>217</sup> *República*, III, 405 c

<sup>218</sup> "οἰκονομία" (*oikonomía*): administración de la casa.

<sup>219</sup> *República*, III, 407 b - c

<sup>220</sup> Era el dios de la medicina y la curación, era hijo de Apolo y de la mortal Coronis, los romanos lo llamaron Esculapio.

<sup>221</sup> *República*, III, 407 d - e

<sup>222</sup> *República*, III, 409 e- 410 a

todos los ciudadanos tienen que ser útiles a la polis, también la justificación de la eugenesia y de la eutanasia pasiva por razones de utilidad.

Los hijos de Asclepio también practicaban de este modo la medicina, "*...de las personas constitucionalmente enfermizas o de costumbres desarregladas pensaban que, como la prolongación de su vida no había de reportar ventaja alguna a sí mismos ni a sus prójimos, no debía aplicarse a estos seres el arte médico, ni era posible atenderles aunque fuesen más ricos que el mismo Midas.*"<sup>223</sup>

Admite que en una polis son necesarios buenos médicos que además de saber de su profesión tengan experiencia en las enfermedades ajenas o incluso propias, igual que se necesitan buenos jueces, pero éstos como su actividad se refiere al alma y no al cuerpo, deben ser anciano y obtener su experiencia con el tiempo con la observación del vicio como cosa ajena en almas también ajenas porque si no puede la suya puede pervertirse. Vuelve a aparecer la **idea de la superioridad del alma sobre el cuerpo y el poder de la imitación.**

**El juez** gobierna las almas por medio del alma, y en su caso no se le puede exigir formarse desde la niñez en el trato y familiaridad con otras almas malas. "*La razón por la cual las buenas personas parecen simples cuando son jóvenes y se dejan engañar fácilmente por los malos, es porque no tienen en sí mismos ningún modelo que les permita identificar a los seres perversos. Por eso el buen juez no debe ser joven, sino **un anciano** que, por no tenerla arraigada en su alma como algo propio, sino por haberla observado durante largo tiempo como cosa ajena en almas también ajenas, haya aprendido tardíamente lo que es la injusticia y llegado a conocer bien, por medio del estudio, pero **no de la experiencia personal**, de qué clase de mal se trata.*"<sup>224</sup>

A continuación pone como ejemplo de quien no puede ser buen juez, "*...un hombre habilidoso y suspicaz que ha cometido mil fechorías y se tiene a sí mismo por ladino e inteligente, en el comercio con sus iguales se muestra hábil y cauto, ya que le basta para ello mirar los modelos que guarda en su interior. Pero si se pone en relación con gentes mejores y de más edad que él, entonces se comporta estúpidamente, con su desconfianza extemporánea e incapacidad para comprender a los caracteres rectos, propia de quien no tiene en sí mismo ningún modelo de esa especie, y únicamente porque se encuentra más veces con los malos que con los buenos, es por lo que tanto él como los demás lo tienen más bien por inteligente que por necio.*"<sup>225</sup>

Concluye "*...la maldad jamás podrá conocerse al mismo tiempo a sí misma y a la virtud, y, en cambio, la **virtud innata** llegará, con los años y auxiliada por la educación, a adquirir un conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. En mi opinión será, pues, sabio el hombre virtuoso, pero no el malo.*"<sup>226</sup> **Para Platón no hay sabiduría sin virtud.**

Hace una **defensa de la moderación** en todos los ámbitos y los modelos y formas de aprendizaje deben favorecerla. La simplicidad en la música evita los pleitos, porque favorece la templanza, que pertenece al alma, y la gimnástica evita la enfermedad, porque genera salud en los cuerpos, y podrá llegar a no necesitar la medicina más que en caso forzoso, aunque también el modo de vida es importante para la salud, y por tanto exige tener un alma virtuosa.

---

<sup>223</sup> República, III, 408 a - b

<sup>224</sup> República, III, 409 a - b

<sup>225</sup> República, III, 409 c - d

<sup>226</sup> República, III, 409 e

En la práctica de la gimnasia deben buscar estimular el coraje de su naturaleza, a diferencia de los atletas ordinarios que sólo buscan lograr la fuerza corporal.

Analiza la **relación entre música y gimnástica**. Quienes establecieron una educación basada en la **música y la gimnástica**, no lo hicieron, como creen algunos, para que una de ellas atendiera el cuerpo y la otra el alma, sino **las dos para cuidar el alma**. Basa esta idea en la observación del carácter de los que dedican toda su vida a la gimnástica sin tocar para nada la música y viceversa, el resultado en los primeros es una ferocidad y dureza excesiva y la blandura y dulzura en el otro caso. La ferocidad que puede ser resultado de un coraje o valor innato, bien educado se podrá convertir en valentía, si se aumenta más de lo debido, terminará en brutalidad y dureza. En cambio es patrimonio del carácter filosófico lo suave, que por una relajación excesiva se hace más blando de lo debido, y aunque con buena educación no pasa de manso y amable.

Como es necesario que los guardianes<sup>227</sup> reúnan en su carácter las dos cualidades, las dos actividades deben armonizarse entre sí. El alma en que se dé esta **armonía** tendrá fortaleza y será valiente a la vez.<sup>228</sup>

La música en su justa medida hace útil al coraje de su espíritu, en lugar de dura e inservible, el exceso de música ablanda su coraje hasta eliminarlo.<sup>229</sup> *“Y si ha recibido un alma originaria y naturalmente privada de coraje, llegará muy pronto a ello. En cambio, si su índole es pasional, al debilitarse su espíritu se vuelve inestable y propenso a excitarse o abatirse fácilmente y por los menores motivos. De ser animosos se nos han vuelto, pues, iracundos o irascibles, siempre malhumorados.”*<sup>230</sup>

Por otra parte plantea que ocurrirá si se dedican con asiduidad a la gimnástica y la buena vida, sin acercarse siquiera a la filosofía, ni a la música. Considera que la conciencia de su bienestar físico le llenará al principio de ánimo y coraje y se hará más valiente que antes, pero si sólo se dedica a la gimnasia sin ningún trato con las Musas el deseo de aprender que pudiera existir en su alma se atrofiará *“...y quedará como sordo y ciego por falta de algo que lo excite, fomento o libere de las sensaciones impuras.”*<sup>231</sup> *“El hombre así educado odiará las letras y las Musas, no recurrirá jamás al lenguaje para persuadir, sino que intentará, como las alimañas, conseguirlo todo por la fuerza y la brutalidad y vivirá, en fin, sumido en la ignorancia y la insensatez...”*<sup>232</sup>

Concluye que, *“Son estos dos principios los que, en mi opinión, podríamos considerar como causas de que la divinidad haya otorgado a los hombres otras dos artes, la música y la gimnástica, no para el alma y el cuerpo, excepto de una manera secundaria, sino para tener coraje y amor a la sabiduría”*<sup>233</sup> *respectivamente, con el fin de que estos principios lleguen, mediante tensiones o relajaciones, al punto necesario de mutua armonía.”* El mejor músico será el que las armonice mejor.

**Conclusiones.** Los guardianes y tendrán que combinar la música y gimnástica. La medicina en el pasado sólo se utilizaba para curar a los fuertes, los enfermos

---

<sup>227</sup> φύλακες: guardianes

<sup>228</sup> República, III, 411 a

<sup>229</sup> República, III, 411 a - b

<sup>230</sup> República, III, 411 b, c. La psicología de Platón analiza la represión del carácter y sus consecuencias.

<sup>231</sup> República, III, 411 d

<sup>232</sup> República, III, 411 d - e

<sup>233</sup> Traduzco la palabra “φιλόσοφον”, en su sentido literal, “amante de la sabiduría”, en lugar de “filosofía”.



crónicos no debían ser curados para no tener descendencia que perpetuase sus males, el padre de la medicina, para defender esta idea. En el presente, quizá se refiere a la situación de Atenas, nacen nuevas enfermedades que son consecuencia de la molicie y el exceso.

En el futuro, su polis, tenderá a la moderación y en la medicina seguirá el criterio tradicional que es el de curar sólo a los fuertes y un cuerpo de jueces que serán ancianos, buenos y sabios. Platón siempre habla de una tendencia natural. Por eso es raro que se interprete su intelectualismo moral exclusivamente como consecuencia del conocimiento, para él hay naturalezas buenas y malas que deben desarrollarse o corregirse con una buena educación. **En definitiva**, la música y la gimnástica deben combinarse y aplicarse a cada alma siguiendo una justa proporción, y son medios para conseguir este fin, el desarrollo de determinados valores o virtudes. Y otra vez vuelve aparecer una **idea pitagórica**, la necesidad de la moderación, el equilibrio, la armonía entre los opuestos.

Así, como la valentía es una virtud innata que no se debe debilitar con falsos temores, la templanza aunque también tiene un fondo innato, la considera mucho más dependiente de la educación oficial, es decir para conseguir la moderación, todo lo que recibas de lectura, música o tipo de gimnasia debe ser también moderada. La valentía para manifestarse sólo requiere **acciones de control o censura** sobre los malos ejemplos, mientras que el desarrollo de la templanza requiere **acciones positivas** en la elección de los alimentos, el ejercicio o la música, que se van a recibir, practicar o escuchar, para seguir el modo de vida adecuado para favorecerla.

### 3. LOS GOBERNANTES

Los gobernantes procederán de los guardianes educados en la música y la gimnástica y serán los filósofos, los únicos que pueden conocer la idea en sí.

Define a **los filósofos** como los únicos que pueden conocer la idea inmutable: *“Son filósofos los que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes,”*<sup>234</sup> Por esta razón, conviene que sean ellos los que tengan el poder en la polis<sup>235</sup>. Porque si hay que poner como guardianes a los que se muestran capaces de guardar las leyes y usos de las polis, éstos deben ser los que puedan poner las normas de lo moderado, lo justo y lo valeroso<sup>236</sup>, y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas. Se plantea que aunque no difieren mucho de los guardianes, es a los filósofos a los que corresponde ser los jefes o gobernantes en la polis, porque son los que tienen el conocimiento de cada ser y no son inferiores a los otros en experiencia ni en ninguna otra parte de la virtud. Concluye que *“...a éstos, y no a otros, hay que poner como dirigentes de la polis.”*<sup>237</sup>

Es decir, reúnen las virtudes de los guardianes, que a su vez tienen que tener las virtudes de los artesanos, y además pueden llegar al conocimiento verdadero, que sólo

---

<sup>234</sup> *República*, VI, 484 b

<sup>235</sup> Es una defensa de los pitagóricos.

<sup>236</sup> “καλὸς κἀγαθός” (calós y agazós): Se suele traducir por hermoso y bueno, pero también se puede traducir por: moderado o noble y valeroso.

<sup>237</sup> *República*, VI, 485 a. Aquí cambia el nombre griego y utiliza el término ἡγεμόν, que significa en el que conduce, el que dirige o el que manda, por eso he preferido cambiar la traducción por “dirigentes”.

los filósofos pueden alcanzar, por lo que aventajan a los demás en lo más importante, que para Platón es la sabiduría.

Va defender que el **gobierno de su polis** sea ejercido por los **verdaderos filósofos** o por los propios **gobernantes que amen la verdadera filosofía**, y tiene la esperanza de que esto pueda suceder, “... *No habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos, a los que ahora no llamamos malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse quieran que no, en las cosas de la polis, y ésta tenga que someterse a ellos; o bien hasta que, por obra de alguna inspiración divina, se apodere de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan, o de los mismos gobernantes, un verdadero amor a la verdadera filosofía. Que una de estas dos posibilidades o ambas sean irrealizables, eso yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo.*”<sup>238</sup>

Tampoco se puede negar la posibilidad de que algunos descendientes de reyes o gobernantes resulten acaso ser filósofos por naturaleza, porque se puede afirmar que es absolutamente fatal que se perviertan quienes reúnen tales condiciones. “*Que es difícil que se salven, eso nosotros mismos lo hemos admitido. Pero que jamás, en el curso entero de los tiempos, pueda salvarse ni uno tan sólo de entre todos ellos, ¿puede alguien afirmarlo?*”<sup>239</sup>

Bastaría con que hubiese **uno solo**, y con que a éste le obedeciera la polis, para que fuese capaz de realizar todo lo que ahora se pone en duda. Y si hay un gobernante que establezca las leyes e instituciones antes descritas, no considera imposible que los ciudadanos accedan a obrar en consonancia. Y puede que lo que ellos piensan también lo opinen otros. Y si es realizable, lo que decimos acerca de la legislación es lo mejor, y que, aunque es difícil que llegue a ser realidad, no es de ninguna manera imposible.

“...cuando haya en la polis **uno o varios gobernantes** que, siendo verdaderos filósofos, desprecie las honras de ahora, por considerarlas innobles e indignas del menor aprecio, y tengan, por el contrario, en la mayor estima lo recto, con las honras que de ello dimanan, y, por ser la cosa más grande y necesaria, lo justo, a lo cual servirán y lo cual fomentarán cuando se pongan organizar su polis”<sup>240</sup>

### 3.1 Sus cualidades y virtudes

**Los futuros gobernantes (ἄρχοντες)**<sup>241</sup>, además de las virtudes anteriores de los guardianes, (φύλακες), deben reunir las tres siguientes cualidades o características:

<sup>238</sup> República, VI, 499 b – c. Está claro que aquí se refiere a Dionisio al Joven.

<sup>239</sup> República, VI, 502 a – b Platón demuestra un gran optimismo en el futuro.

<sup>240</sup> República, VII, 540 d-e

<sup>241</sup> Es la primera vez que utiliza la palabra ἄρχοντες en lugar de φύλακες. Se puede hacer un análisis de sus significados por la etimología de las palabras: φύλακες cuya raíz φύλ- coincide con la de φύλαρκος (filarco): jefe de una tribu y la de φύλον (filon): raza, estirpe, tribu y el verbo φυλάσσω (filaso): custodiar, conservar; e incluso forzando bastante con φύσις (fisis): naturaleza, esencia, constitución, clase. Serían por tanto guardianes en el sentido de mantener, conservar la tribu, la estirpe. Ἄρχοντες tiene la raíz de ἀρχή (arché o arjé), que en la naturaleza designa el principio o causa fundamental del que surge todo. Serían por tanto algo más que gobernantes, serían dirigentes, los que conducen y establecen los criterios a seguir, los que tienen el poder de hacer las cosas. Igual que el ἀρχή de la fisis o naturaleza (φύσις), es capaz de hacer surgir todos los seres.

La **primera** es su edad: “Es evidente que los **gobernantes** deben ser más viejos y más jóvenes los gobernados”<sup>242</sup> También en Esparta regía una *gerousía* o gobierno de ancianos.

La **segunda** se refiere a la calidad: deben gobernar los mejores entre los guardianes. “Es preciso que sean los mejores de los guardianes”<sup>243</sup>.

La **tercera** se refiere a la finalidad que deben perseguir. Como deben ser los más aptos para guardar la polis, deben ser sensatos, influyentes y que se preocupen además por la **comunidad**, “Habrá, pues, que elegir entre todos los guardianes a los hombres que, examinada su conducta a lo largo de toda su vida, nos parezcan más inclinados a ocuparse con todo celo en lo que juzguen útil para la polis y que se nieguen en absoluto a realizar lo que no lo sea.”<sup>244</sup>

Analiza cómo tiene que ser y cómo se descubre la **naturaleza del verdadero filósofo**, cuáles son las virtudes o cualidades que deben radicar en su alma, primero las morales y a continuación las intelectuales, contraponiéndolas al tipo de naturaleza del que no es verdadero filósofo, que por tanto no podrá ser seleccionado para gobernar la polis. Aquí el análisis de sus virtudes es descendente, comienza por la que considera las más importantes.

1º En primer lugar establece como requisito para ser filósofo **sentir pasión por aprender** lo que es eterno e inmutable. “Convengamos, con respecto a las naturalezas filosóficas, en que éstas se apasionan siempre por aprender lo que puede mostrarles algo de la **esencia siempre existente** y no sometida a los extravíos de generación y corrupción.”<sup>245</sup> Esta esencia tiene las mismas características que la **idea de unidad**, la que genera el cosmos<sup>246</sup>.

“Y además, en que no se dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, pequeña o grande, valiosa o de menos valer...”<sup>247</sup>

2º Su naturaleza odiará la mentira y **amará la verdad**.<sup>248</sup> Considera necesario que como el enamorado ame lo que es connatural y propio del objeto amado, y no hay nada más propio de la sabiduría que la verdad, entonces es necesario que el verdadero amante de la ciencia<sup>249</sup> de toda verdad, tienda desde su juventud a la verdad sobre toda otra cosa.

Ahora va a describir los **vicios opuestos** a las cualidades o virtudes que estableció para los guardianes en el Libro II, y que implica tener las que deben corresponder a los artesanos. Pero al hablar de sus virtudes en el Libro II, se refirió

---

<sup>242</sup> República, III, 412 c

<sup>243</sup> República, III, 412 c

<sup>244</sup> República, III, 412 e

<sup>245</sup> República, VI, 485 a - b Puede estar refiriéndose a la idea o esencia, o también al conocimiento matemático, los números que explican el universo, su conocimiento era una condición necesaria para los filósofos. Lo fue para los pitagóricos y lo era en su Academia.

<sup>246</sup> En el *Timeo*, 31 a-32 c, que contiene un resumen de lo tratado en la *República*, también se describe así.

<sup>247</sup> República, VI, 485 a - b

<sup>248</sup> Sin embargo, cuando ya llegan a gobernantes ha justificado que puedan mentir por el bien de la polis.

<sup>249</sup> No utiliza la palabra φιλόσοφος, filósofo, sino φιλομαθῆ, (filomate), que para distinguirlo traduzco por ciencia. Me parece también significativo que utilice la misma palabra de la que proviene las matemáticas, la ciencia de toda verdad para los pitagóricos.

primero a las cualidades físicas y luego las morales. En cambio al hablar del filósofo, no se refiere a las cualidades físicas, que ya se le presuponen porque es un guardián, sino que primero explica las morales y luego las intelectuales, *así que parece que para Platón en un gobernante, una vez establecida su capacidad intelectual, lo más importante es la ética*. Estas virtudes implican que no pueden ser filósofos, sin unas determinadas cualidades morales.

Ahora va a incluir las **virtudes que son comunes con los guardianes**, que a su vez requieren las de los productores. Las cualidades de los guardianes serían un término medio entre las del filósofo y las de los productores del primer grupo.

3º En consecuencia el verdadero filósofo se entregará al placer del alma en sí misma y dejará de lado los placeres del cuerpo, por tanto será **temperante** y no codicioso<sup>250</sup> “*pues por causa de las riquezas se desean muchos tributos, ninguno menos que éste debe ocuparse en anhelarlas.*”<sup>251</sup>

4º No debe ser pobre de espíritu, porque “*es lo más opuesto al alma que debe tender constantemente a la totalidad y universalidad*”<sup>252</sup> *de lo divino y de lo humano.*” Debe ser por tanto **magnánimo**<sup>253</sup>, tener grandeza de espíritu, aspirar a lo mejor, sin ser soberbio.

5º “*Y el pensamiento que en su grandeza alcanza la contemplación de todo tiempo y de toda esencia*”<sup>254</sup> **tampoco temerá la muerte**. Debe ser **valiente**.

Por lo tanto, la naturaleza cobarde y mezquina no podrá tener parte en la filosofía.

*El hombre equilibrado (κόσμιος)*<sup>255</sup> *que no es codicioso, ni pusilánime, ni vanidoso, ni cobarde ¿puede llegar a ser insociable o injusto?*<sup>256</sup> Al tratar de ver el alma que es filosófica y la que no, hay que examinar desde su juventud si esa **alma es justa y también pacífica**, o intratable y violenta. (Una de las de las exigencias para llegar a la sabiduría es la mansedumbre, que es la contraria al coraje o pasión, o pusilanimidad, aparente contradicción que ya había resuelto al hablar de las cualidades de los guardianes, que tenían que ser a la vez valientes, pero mansos respecto a los suyos.

Plantea las mismas cualidades que ya exigía para los guardianes, porque los filósofos que van a gobernar se eligen entre éstos. Por otra parte esta situación no es

---

<sup>250</sup> No será demasiado ambicioso de riquezas.

<sup>251</sup> *República*, VI, 485 e. Para Platón lograr riqueza exige esfuerzos y tiempo que el filósofo debe reservar para buscar la sabiduría.

<sup>252</sup> Idea que será clave en el pensamiento de Kant.

<sup>253</sup> La magnanimidad implica buscar lo mejor, aspirar siempre a más, pero no por vanidad o soberbia, ni para ser reconocido, sino por la satisfacción de realizar un acto virtuoso. En sentido parecido se refiere a ella Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, Libro IV, Cap. III

<sup>254</sup> *República*, VI, 486 a

<sup>255</sup> Aquí utiliza la palabra “κόσμιος” (cosmos), que se relaciona con el orden, podría traducirse por “ordenado”, pero, aunque es una clara relación con el orden existente en el cosmos, al referirse al ser humano, he preferido la traducción de “equilibrado”, que refleja mejor la idea de armonía.

<sup>256</sup> *República*, VI, 486 b

ajena a la propia cultura griega, tanto la de Esparta como la de Atenas<sup>257</sup>, sabemos que el ateniense Sócrates intervino como hoplita<sup>258</sup> en la Guerra del Peloponeso<sup>259</sup>.)

Una vez establecidas cuáles deben ser sus **cualidades morales**, explica cuáles deben ser sus **cualidades intelectuales**: Debe ser rápido aprendiendo y debe tener también buena memoria, porque si no acabaría forzosamente por odiarse a sí mismo y al ejercicio que practica.

El que no es filósofo, tiene una naturaleza desafinada<sup>260</sup> (ἄμουσος)<sup>261</sup> y deforme (ἄσχημον)<sup>262</sup>, que le conduce a la desmesura (ἄμετρία)<sup>263</sup>.

Como la **verdad** es connatural con la **moderación**, hay que buscar “*una mente que además de las otras cualidades, sea por naturaleza moderada y bien dispuesta y que por sí misma se deje conducir fácilmente para llegar a la contemplación de la idea de lo que es natural*”<sup>264</sup> de cada ser.”<sup>265</sup> Estas cualidades, propias del alma que debe alcanzar conveniente y totalmente el conocimiento del ser, son necesarias y proceden unas de las otras.

Así pues, conocer la naturaleza, la esencia de cada ser, es la finalidad del verdadero filósofo. El filósofo es κόσμιος (cósmios) ordenado, equilibrado, armónico, utiliza una palabra que también se refiere al cosmos. El que no es filósofo es ἄμουσος (ámusos) que significa “sin sentido musical” y, no tiene orden, ni equilibrio, ni capacidad para la música. Aquí aparece otra referencia a concepciones pitagóricas, la relación entre el cosmos y la música, el que no es filósofo no conoce la música de las esferas. Su cosmos es armonía, música de las esferas, el que no tiene sentido de la música, no puede darse cuenta de que esa es la razón de su existencia, aunque sea una metáfora, no puede oírla. Con estas cualidades lo lógico es que cuando lleguen a la madurez se les confíe la polis.<sup>266</sup>

La **primera cualidad innata** que debía detener el hombre valeroso y moderado para ser verdadero filósofo, era la búsqueda de la verdad que debía perseguir en todo asunto y por todas partes. Y éste es un aspecto totalmente opuesto a la opinión general acerca del filósofo. Defiende que el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en la persecución del ser, hasta que alcanza la

---

<sup>257</sup> El dramaturgo Esquilo fue hoplita en las guerras médicas e intervino en las batallas de Maratón y Salamina.

<sup>258</sup> Soldado armado de a pie o de infantería pesada, que podía equiparse a su costa con armadura pesada, a lo cual se obligaba a las tres clases superiores de ciudadanos de Atenas y se exceptuaba a la última.

<sup>259</sup> Sócrates se alejó de Atenas sólo tres veces para cumplir su deber de soldado, participó como hoplita en la Guerra del Peloponeso, en las batallas de Potidea (432), y de la que regresó a Atenas en el 429, donde se encontró ya con la peste, Delio (424) y Anfípolis (422).

<sup>260</sup> Sin sentido musical, no musical.

<sup>261</sup> Es una traducción literal, pero en relación a lo que ha dicho antes, se puede referir o bien a que es ignorante, porque no puede aprender con facilidad, es torpe, o a la incapacidad de tener sentido musical, sería una naturaleza inarmónica. Conviene recordar que la enseñanza de la música en Atenas incluía también el estudio de los poetas y sus narraciones.

<sup>262</sup> En relación a lo anterior se odiaría a sí mismo y a lo que hace, por tanto podría significar también vergonzoso, vil, indecente.

<sup>263</sup> “ἄμετρία” (ametría): Desmesura, desproporción, infinitud. No tener medida en los deseos, y que es contraria a la moderación que exige a los guardianes.

<sup>264</sup> Propio, esencial.

<sup>265</sup> *República*, VI, 486 d - e

<sup>266</sup> En mi opinión, es una clara defensa del gobierno de los pitagóricos.

naturaleza misma de cada una de las cosas que existen y llega a ella con la parte de su alma a la cual corresponde por su afinidad y por medio de la cual engendra inteligencia y verdad, y obtiene conocimiento, verdadera vida y verdadero alimento. Y la verdad es consecuencia de un **carácter sano y justo**, al cual acompañe también la **templanza**. Además son propios de estos seres el **valor**, la **magnanimidad**, la **facilidad para aprender y la memoria**.

Si ésta es su **naturaleza**, hay que examinar las **causas de que se corrompa** en muchos y de que sólo escapen a esta corrupción unos pocos, a quienes no se les llama malos, pero sí inútiles para analizar después los caracteres que **imitan** esa naturaleza y la suplantán, emprendiendo una ocupación de la que no son dignas ni están a la altura, se propasan en muchas cosas y por ello la mayoría atribuye a la filosofía la reputación común y universal de charlatanería.

**Las causas de corrupción** de la naturaleza que él ha descrito y sus capacidades que se dan rara vez y en muy pocos hombres provienen de todas esas cualidades, que ha alabado que pueden pervertir el alma y arrancarla de la filosofía, como el valor, y la templanza y todo lo enumerado, y además de todas las cosas a las que se llama bienes: la hermosura, la riqueza, la fuerza corporal, los parentescos, que le hacen poderoso en política, y otras circunstancias semejantes.

Si de los seres vivientes sabemos que cuanto más fuerte sea, mayor problema será la falta de condiciones adecuadas en el caso de que no tenga la alimentación, o el clima, o el suelo que a cada uno convenga, también la naturaleza más perfecta, sometida a un género de vida ajeno a ella, sale peor librada que la de baja calidad<sup>267</sup>. Del mismo modo las almas mejor dotadas se vuelven particularmente malas cuando reciben mala educación, y cometen grandes delitos, mientras que las naturalezas débiles jamás serán capaces de realizar ni grandes bienes ni tampoco grandes males. “...si la naturaleza del filósofo que definíamos obtiene una educación adecuada, se desarrollará hasta alcanzar todo género de virtudes; pero si es sembrada, arraiga y crece en lugar no adecuado, llegará a todo lo contrario, si no ocurre que alguno de los dioses le ayude.”<sup>268</sup>

“¿O crees tú también, lo mismo que la mayoría, que hay algunos jóvenes que son corrompidos por los sofistas, y sofistas que, actuando particularmente, les corrompen en grado digno de consideración, y no que los propios sofistas son quienes tal dicen, los cuales saben perfectamente cómo educar y hacer que jóvenes y viejos, hombres y mujeres, sean como ellos quieren?”<sup>269</sup>

Las **causas de corrupción** son la **vanidad** que les hace considerar la opinión de los demás. Pero “...¿existe medio de que el vulgo admita o reconozca que existe lo bello en sí, pero no la multiplicidad de cosas bellas, y cada cosa en sí, pero no la multiplicidad de cosas particulares?”<sup>270</sup> Es imposible que el vulgo sea filósofo, y por tanto es forzoso que los filósofos sean vituperados por él y también por esos particulares que conviven con la plebe y desean agradarle.

---

<sup>267</sup> Puede referirse a los grandes personajes de la historia de Atenas como Temístocles o Pericles, cuyas medidas contribuyeron a provocar la Guerra del Peloponeso.

<sup>268</sup> *República*, VI, 492 a Es una crítica a los sofistas, que defienden ideas contrarias a la verdadera filosofía.

<sup>269</sup> *República*, VI, 492 a -b Es una crítica a la capacidad de persuasión de los sofistas y su idea de la filosofía que no se basa en la búsqueda de la verdad, sino en obtener lo que ellos quieren.

<sup>270</sup> *República*, VI, 494 c

También la **coacción material** que usan los sofistas cuando no persuaden con sus palabras “¿o no sabes que a quien no obedece le castigan con privaciones de derechos, multas y penas de muerte?”<sup>271</sup>

Y la **adulación**. No hay medios de salvación para que el que es filósofo por naturaleza persevere, aceptado que la facilidad para aprender, la memoria, el valor y la magnanimidad son propios de esa naturaleza, porque descollando ya desde niño entre todos los demás, cuando llegue a mayor, sus parientes y conciudadanos querrán servirse de él para sus propios fines, y le suplicarán y agasajarán, anticipándose así a **adular** de antemano su futuro poder. Una persona así en tal situación, sobre todo si es de una gran ciudad y goza en ella de riquezas y noble abolengo, teniendo además belleza y alta estatura, se llenará de irrealizables esperanzas, creyendo que va a ser capaz de gobernar a helenos y bárbaros, lleno de presunción e insensata vanagloria. Y si alguien se le acerca y le dice la verdad, que está privado de razón y que no puede adquirirla sin entregarse completamente a la tarea de conseguirla, no le hará caso, porque está sometido a muchas malas influencias, pero si movido por su buena índole y por la afinidad que siente hacia aquellas palabras atiende a ellas, se deja influir y arrastrar hacia la filosofía, los que ven que están perdiendo su servicios y amistad, harán cualquier cosa para que no se deje persuadir y a quien le intenta convencer para que no pueda hacerlo, y les atacarán con acechanzas privadas y procesos públicos. Por tanto no existe ninguna posibilidad de que esa persona llegue a ser filósofo<sup>272</sup>.

Así que tenía razón cuando decía que los mismos elementos de la naturaleza del filósofo son los que, cuando están sometidos a una mala educación, contribuyen a apartarle de su ejercicio, como también **la riquezas** y todas las cosas semejantes que pasan por ser bienes.

### 3.2 Su selección

Para comprobar su convicción se les debe vigilar en todas las edades de su vida. Para justificar esta vigilancia hace una diferencia entre tener una opinión verdadera o poseer la verdad, ésta consiste en pensar que las cosas son como son.

*“Y al que examinado una y otra vez, de niño, de muchacho y en su edad viril, salga airoso de la prueba, hay que instaurarlo como gobernante (ἄρχοντα) de la polis y su guardián (φύλακα)...”*<sup>273</sup>

Expone los motivos o **causas** que pueden alejarles de esa convicción “...hay que hacer en todo momento aquello que crean más ventajoso para la polis”<sup>274</sup>, porque los hombres pueden cambiar su opinión sobre las cosas buenas involuntariamente, se la pueden robar, la disuasión o el olvido, las palabras o el tiempo, pueden cambiarla. El robo se produce si la cambian obligados por un dolor o una pena y también pueden ser seducidos al ser atraídos por el placer o verse influidos por algún temor.

Por eso hay que vigilarles desde la niñez para comprobar que no van a cambiar esa opinión, para saber los que van a ser firmes y no van a olvidar su interés, establece

---

<sup>271</sup> *República*, VI, 492 d. Puede que no se refiera a sólo a Sócrates, hay otros casos de ingratitud de Atenas, como los de Arístides, Temístocles, y Cimón todos generales victoriosos condenados a ostracismo en la Asamblea.

<sup>272</sup> Parece referirse a su propia experiencia con Dionisio de Siracusa, al que intentó convencer de modificar su gobierno para implantar la idea de polis platónica.

<sup>273</sup> *República*, III, 413 e - 414 a

<sup>274</sup> *República*, III, 413 a

**tres pruebas** que tienen que pasar y que se refieren al olvido, al engaño y a la seducción.

Desde la niñez hay que encargarles **trabajos y pruebas** “...las *tareas* que con más facilidad esté uno expuesto a olvidar o dejarse engañar... Y luego elegiremos al que tenga **memoria** y sea más difícil de embaucar, y desecharemos al que no.”<sup>275</sup>

Además instituye una tercera prueba de **prueba de seducción**, “...hay que enfrentar a nuestros hombres, cuando son jóvenes, con cosas que provoquen temor, y luego introducirlos en los placeres.”<sup>276</sup> Así se podrá comprobar si se muestra incorruptible en toda las situaciones, “...si es, en fin, como debe ser el hombre más útil tanto para sí mismo como para la polis.”<sup>277</sup>

Éste debe ser el **sistema de selección** y designación de gobernantes y guardianes.

“¿Y no tendríamos realmente toda la razón si llamásemos a estos guardianes perfectos (φύλακες παντελείς<sup>278</sup>), encargados de que los enemigos de fuera no puedan y los amigos de dentro no quieran hacer mal, y que, en cambio, a los jóvenes a quienes hace poco llamábamos guardianes (φύλακες), les calificásemos de auxiliares (ἐπικούρους) y ejecutores de las decisiones de los arcontes (ἀρχόντων)?”<sup>279</sup>

Intercala un **mito** que se refiere a las mentiras beneficiosas que se les pueden contar<sup>280</sup>, **mentiras útiles por el bien de la polis**. Va a tratar de convencerles de que son hermanos, que todos tienen un mismo origen y de que sus diferencias naturales tienen que ponerlas al servicio de la polis, que han sido los dioses los que dan distinta naturaleza a cada uno y estas naturalezas las compara con los metales y así distingue la naturaleza de oro que corresponderá a los gobernantes, la de plata que será para los auxiliares y la de bronce y hierro para los productores. Cada uno pertenecerá a estas categorías en función de la capacidad que demuestren a través de la educación.

Hace depender toda esta regulación de la voluntad de los dioses.

Trata de impedir que el poder o el cargo se trasmitan hereditariamente y eso pasa por convencer a los progenitores que deben respetar la voluntad de los dioses y aceptar la naturaleza mejor o peor de sus hijos por el bien de la polis, está defendiendo **la igualdad de oportunidades**.

---

<sup>275</sup> República, III, 413 c

<sup>276</sup> República, III, 413 e

<sup>277</sup> República, III, 413 e

<sup>278</sup> Cuando en el Libro II nombra a los φύλακες incluye a todos, tanto a los “ἄρχοντες”, los futuros dirigentes<sup>278</sup> o gobernantes, y también a los que llama “ἐπικούροι”<sup>278</sup>, traducidos generalmente por guardianes o auxiliares. Se tiene que referir a funciones distintas porque utiliza dos términos distintos, pero al principio cuando se refiere a su educación los llama φύλακες, traducidos por guardianes, así que ésta será común, se les educa igual y luego se especializan según su capacidad o aptitudes, como sucedía en Esparta y entre los pitagóricos, así de los φύλακες o guardianes se seleccionan a los dirigentes, que son un escalón un poco más alto, es decir, utiliza φύλακες para hablar de su educación común y también cuando algún tema afecte a ambos por igual. La palabra griega “ἐπικούροι” o auxiliares, la utilizará a partir de ese momento sólo para los ya estrictamente guardianes o auxiliares y lo que sea específico de ellos y la de “ἄρχοντες” o “φύλακες παντελείς” o guardianes perfectos, para los futuros dirigentes o gobernantes.

<sup>279</sup> República, III, 414 b

<sup>280</sup> De estas mentiras habló antes República, III, 389 b.



Primero hay que convencer a los dirigentes o arcontes y a los restantes ciudadanos de que son hermanos, hijos de la misma tierra. Dice que esto no es una novedad, sino que en Fenicia<sup>281</sup>, los poetas así lo han hecho creer a la gente. No sabe cómo intentar persuadir a los arcontes o dirigentes, a los estrategos y luego a la polis entera, para que crean que toda la educación e instrucción que les dan, no es sino algo que experimentan y reciben en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra moldeándose y creciendo sus cuerpos allá dentro, mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que una vez que todo estuvo acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la polis en la que moran como de quien es su madre y nodriza, y defenderla si alguien marcha contra ella, y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra.

Continúa con el mito, “*Sois **hermanos todos** cuantos habitáis en la ciudad, les diremos siguiendo con la fábula, pero, al formaos los dioses...*”<sup>282</sup> dieron **distintas composiciones** para el hombre, la de **oro** para los que están capacitados para **mandar**, la de **plata** para los **auxiliares**, y la de **bronce y hierro** para labradores y demás artesanos.<sup>283</sup>

Así pues todos proceden del **mismo origen** y aunque generalmente cada tipo de ciudadanos engendra hijos semejantes, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro, un hijo de oro de un padre de plata, o cualquier otra combinación semejante entre los demás.

El principal mandato que la divinidad impone a los arcontes, en todas las cosas en que deben comportarse como buenos guardianes, es que se fijen en los metales que componen las almas de los niños y si uno de ellos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce y hierro debe relegarle sin conmiseración a los artesanos o los labradores. Al contrario si entre éstos nace un descendiente que contenga oro o plata, debe educarlo como un guardián (φυλακήν) en el primer caso o auxiliar (ἐπικουρίαν) en el segundo, “*pues, según un oráculo, la polis perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce*”.<sup>284</sup>

Considera que esta fábula no la podría admitir la primera generación, la que la recibe en ese momento, pero sí podrían admitirla sus hijos, sus descendientes y los demás hombres del futuro.<sup>285</sup>

Propone el acceso a los cargos por la propia naturaleza no por el linaje, y aquí se separa del carácter aristocrático de la sociedad tradicional anterior de Atenas. En esta idea coincide tanto con los pitagóricos, como con algunos sofistas como Hippias o Antifonte<sup>286</sup>.

<sup>281</sup> Es una historia parecida a la del fenicio Cadmo, que sembró en Tebas dientes de dragón, de donde brotaron los tebanos “Σπαρτοί”.

<sup>282</sup> *República*, III, 415 a

<sup>283</sup> Se inspira en un mito basado en Hesíodo, *Trabajos* 109-201, como reconoce el propio Platón, VIII, 546 e

<sup>284</sup> *República*, III, 415 c

<sup>285</sup> Esto también aparece en las *Leyes* 663 e- 664 a. Aristóteles lo critica en *Política* 1264 b: “*El oro que procede del Dios no está mezclado unas veces en las almas de unos y otras veces en las de otros, sino siempre en las de los mismos*”.

<sup>286</sup> Hippias, según Platón, fue un sofista caracterizado por un conocimiento enciclopédico acumulado a lo largo de muchos viajes y que abarcaba astronomía, historia, matemática, poesía, filosofía, geometría... Antifonte defendía que “*todos somos por naturaleza iguales, tanto los bárbaros como los griegos*.”

### 3.3 Funciones

Los gobernantes así seleccionados deben elegir el **lugar de la polis** adecuado para establecerse, para detener a los ciudadanos, si alguno (τις *-tis*) voluntariamente no quiere obedecer las leyes<sup>287</sup>, y defenderse de los enemigos de fuera, acampar en él y después de ofrecer sacrificios a quienes convenga, dispuestos a construirse un lecho en un lugar que les ofrezca abrigo en invierno y resguardo en verano.

Los que cuidan de la polis deben esforzarse para que **la educación** no se corrompa sin darse ellos cuenta, y deben vigilar para que no haya innovaciones contra lo establecido, ni en la gimnasia, ni en la música, sobre todo en ésta, porque la ilegalidad o falta de norma, pasa más fácilmente inadvertida. “...**no se pueden remover los modos musicales, sin remover a un tiempo las más grandes leyes, como dice Damón**<sup>288</sup>**y yo creo.**”<sup>289</sup>

Es en la música donde los guardianes deben establecer su cuerpo de guardia. Vuelve a repetir que en ella la ilegalidad pasa más fácilmente inadvertida, como un juego, y poco a poco se desliza calladamente en las costumbres y los modos de vida, de ellos sale, ya crecida a los tratos entre ciudadanos, y después invade las leyes y las constituciones, con la mayor insolencia hasta que, lo trastorna todo en la vida privada y en la pública. La tarea de los gobernantes es **impedir la innovación** musical contra lo establecido como bueno.

“Así a los niños se les debe procurar desde el primer momento un juego más sujeto a normas, en la convicción de que si, ni el juego, ni los niños se atienen a éstas, es imposible que, al crecer se hagan varones justos y de provecho.”<sup>290</sup> Cuando los niños, reciben la buena norma por medio de la música, ésta los seguirá a todas partes y los hará crecer, enderezando lo que antes estaba moribundo en la polis y descubrirán las leyes que sus predecesores dejaron totalmente destruidas. Como ejemplo de estas leyes establece: el silencio de los jóvenes ante personas de mayor edad, que éstos se sienten y se levanten aquéllos en su presencia; el respeto a los propios padres, y también el modo de cortarse el pelo, de vestir y calzar, el arreglo general del cuerpo y todo lo semejante a esto. **No** considera que esto se deba disponer **por ley**, sólo se puede conseguir a través

---

<sup>287</sup> República, III, 415 d

<sup>288</sup> El filósofo **pitagórico DAMÓN DE ATENAS** (s. IV a.C.), es uno de los primeros maestros de Sócrates y plantea una conexión específica entre la música y la formación del carácter del individuo: *...hasta en las melodías más simples hay imitación del carácter, ya que las escalas musicales difieren esencialmente unas de otras y los que las oyen se ven afectados por ellas de distintos modos... Algunas entristecen y afiebran a los hombres y los hacen sentirse graves...otras afiebran la mente...Los mismos principios se aplican a los ritmos; algunos tienen un carácter reposado; otros de movimiento; entre estos últimos, algunos tienen un movimiento más vulgar y otros más noble...Parece haber en nosotros una suerte de afinidad con las escalas y ritmos musicales, que lleva a algunos filósofos a decir que el alma es una armonización y a otros a decir que posee armonía...*

Esta idea es la que recoge Platón, por ello, insistía en la importancia del uso de la música como manera de implantar su política estatal a través de la educación. Para él: *...la Música formaba el carácter no sólo del ciudadano individual sino también del Estado como totalidad;* la música podía apoyar o subvertir el orden social establecido. Jesús Ignacio Pérez Perazzo, [www.histomusica.com](http://www.histomusica.com) 7-12-2012

<sup>289</sup> República, IV, 424 c

<sup>290</sup> República, IV, 424 e- 425 a

de la educación.<sup>291</sup> “Saldrá de ello algo completo y vigoroso, sea bueno, sea malo.”<sup>292</sup> Le da una gran importancia a la música y cree en su capacidad para modelar el carácter, por lo que considera necesario establecer una censura, un **control desde la más tierna infancia**, para recuperar las antiguas costumbres. Parece consciente de que este tipo de comportamientos no se pueden imponer por ley. Plantea problemas de congruencia el que admita que el resultado pueda ser bueno o malo, aunque sí vigoroso; ni siquiera hace un análisis de si mejora o no, sólo establece una prohibición.

En definitiva, Platón describe las consecuencias de una mala educación en la música, que él considera puede ser con toda seguridad la causa de un mal gobierno. Parece estar refiriéndose a su presente, a la Atenas de su tiempo.

Hace una comparación con los **usos mercantiles** (συμβολαίων – simbolaíon)<sup>293</sup> urbanos, los realizados en el ágora y la ciudad, y los marítimos, realizados en los puertos, en los que si los hombres son sanos y honrados, ni siquiera merece la pena poner leyes. “...si el cielo les da conservar las leyes de que antes hicimos mención. En otro caso se pasarán la vida dando y rectificando normas, figurándose que van a alcanzar lo más perfecto.”<sup>294</sup> Respecto a las leyes del comercio, si los ciudadanos son sanos y honrados, harán lo justo por costumbre y no son necesarias las leyes, porque si falla la bondad de la persona fallan las leyes. Esta idea ha sido acogida por el derecho mercantil.

Compara esta situación con la de los enfermos que no quieren salir de un régimen dañino, porque los fármacos no les curan, y al mismo tiempo tienen por su peor enemigo al que les dice la verdad<sup>295</sup>, al que les dice que si no dejan sus excesos, borracheras, atracones, placeres amorosos y su ociosidad, ningún remedio ni medicina le servirá para nada.

Igual pasa en una polis, “...obran igual que aquéllos todas las polis que, estando mal regidas, advierten a los ciudadanos que no toquen en absoluto la naturaleza de su polis, en la idea de que debe morir el que lo haga, mientras que el que más blandamente adula a los que viven en semejante régimen y los obsequia con su sumisión y el conocimiento previo de sus deseos y se muestra hábil en satisfacerlos, ése resulta un varón excelente y sabio en los grandes asuntos y recibe honra de ellos.”<sup>296</sup> Alude también a los sofistas “...y se creen que son en realidad políticos, porque se ven celebrados por la multitud.” “...Se ponen a legislar sobre cuantos particulares antes enumerábamos, rectifican después y piensan siempre que van a encontrar algo nuevo en relación con los maleficios de los contratos y las cosas de que yo hace poco hablaba,

---

<sup>291</sup> Las mismas consideraciones las hace Platón en las *Leyes* 788, donde trata de evitar la multiplicación de las disposiciones legales, porque la costumbre general de transgredirlas en lo pequeño y muy detalladamente establecido, acabará también con las grandes leyes escritas.

<sup>292</sup> *República*, IV, 425 a

<sup>293</sup> Habla aquí de los convenios con los comerciantes, las elecciones de sus jueces, las exacciones e imposiciones de tributos y todos los usos del comercio, en el ágora, la ciudad y el puerto.

<sup>294</sup> *República*, IV, 425 e

<sup>295</sup> Parece estar hablando de sí mismo y de su papel crítico como filósofo y la respuesta negativa de Dionisio de Siracusa y la de la mayoría, como hará más adelante en el mito de la caverna.

<sup>296</sup> Rep. IV, 426 c. Isócrates en la *Antídosis*, 62, parece referirse a esto. “...serían mucho más útiles y superiores los discursos que critican los errores actuales, que los que aplauden las hazañas anteriores, y que conviene más aconsejar lo que se debe hacer que contar las obras del pasado.”

*sin darse cuenta de que, en realidad, están cortando las cabezas de la hidra.*”<sup>297</sup> Aquí se refiere a Atenas y critica la naturaleza de su organización y modos de vida, también critica a los sofistas, que son partidarios de los cambios en las leyes, pero para Platón, los males no cesan, si no se corrige su causa.

No puede pensar que el verdadero legislador tenga que realizar ese tipo de leyes y constituciones, ni en la polis de buen régimen, porque en parte las descubre cualquiera y vienen por sí mismas de los modos de vivir anteriores, ni en la de mal régimen porque allí resultan sin provecho ni eficacia.

Es también función de los fundadores **obligar** a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del bien y verifiquen la ascensión y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora pueden hacer, que es quedarse allí, sin acceder a bajar de nuevo al lado de los prisioneros, sin participar en sus trabajos, pero tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan.

### 3.4 Modo de vida

Va a determinar para ellos la comunidad de bienes, de mujeres y de hijos, como deben comportarse en la guerra y su relación con los demás griegos.

#### 3.4.1 La comunidad de bienes

Vivirán austeramente en moradas (οἰκησις- *oíkesis*) para soldados (στρατιωτικὰς- *stratíotikás* <sup>298</sup>), no para hombres de negocios (χρηματιστικὰς- *jrematistikás* <sup>299</sup>), para evitar que los auxiliares (ἐπίκουροι- *epíkuroi*) <sup>300</sup> ataquen a los ciudadanos y abusando de su poder, se asemejen más a salvajes tiranos que a aliados amistosos <sup>301</sup>.

Respecto a esa **educación**, cualquiera que tenga sentido común (νοῦν -*noun*), defenderá la necesidad de que dispongan de “**moradas y bienes** (οὐσίαν - *ousían*)” <sup>302</sup> **de tal valor** que no les impidan ser todo lo buenos guardianes (φύλακες) <sup>303</sup> que puedan, ni los impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos.” <sup>304</sup>

---

<sup>297</sup> *República*, IV, 426 d –e. Al monstruo de la hidra le volvían a salir las cabezas a medida que eran cortadas por Hércules. Homero *Odisea*, IV, 4, 61. Así vuelven a salir los males contra los sucesivos cambios del legislador.

<sup>298</sup> Se lee “*stratíotikás*”, literalmente significa “propias de soldados”.

<sup>299</sup> Se lee “*jrematistikás*”, literalmente significa “propias de comerciantes”.

<sup>300</sup> Aquí se refiere a los guardianes que sólo son guardianes.

<sup>301</sup> Este texto refleja la importancia de la obediencia a la ley, exigida también entre los pitagóricos y cuyo mejor ejemplo es la decisión de Sócrates de someterse a ella, aun sabiendo que es injusta. *Critón*, 50 b y ss. Ante la propuesta de Critón de huir, Sócrates imagina lo que le dirían las leyes “Con esta acción que emprendes, ¿intentas, en lo que está de tu parte, otra cosa que destruirnos a nosotras, las leyes, y a toda la ciudad? ¿O te parece que es posible que se mantenga todavía y no sea destruida la polis en que las sentencias dictadas no prevalecen, sino que son anuladas y quebradas por los particulares?”

<sup>302</sup> La palabra οὐσία, designa tanto los bienes, la propiedad, como la riqueza.

<sup>303</sup> Por la palabra empleada, φύλακες, se está refiriendo a los dos grupos superiores, arcontes o dirigentes y auxiliares o guardianes en sentido estricto.

<sup>304</sup> *República*, III, 416 c. Aquí he preferido seguir casi siempre la traducción de los términos que utiliza Conrado EGGERS LAN.

Se refiere a que tengan justo lo necesario, ni más, ni menos, para cumplir adecuadamente su función, es decir que no sean excesivamente ricos, para que no puedan utilizar ese poder para someter a los demás ciudadanos<sup>305</sup>. Aquí emplea la palabra “οὐσία”, que significa bienes, en otros lugares la palabra “χρήματα”, más relacionada con la riqueza, beneficio o dinero que se obtiene con el comercio. Su defensa de la moderación en la riqueza tiene como finalidad evitar el abuso de poder y también los enfrentamientos internos en la polis y en esto se diferencia de la sociedad espartana, en la que la fuerza física permitía dominar y esclavizar a los extranjeros que vivían en la polis, los periecos, y a los pueblos vecinos que tenían que proporcionarles los medios de vida, pero esto les obligaba a vivir constantes enfrentamientos.

Su **régimen de vida y administración** deberá ser el siguiente<sup>306</sup>:

*“Considera, pues, si les falta alguna costumbre para **vivir y administrar**<sup>307</sup>, si los que reúnen tales condiciones piensan llegar a ser (así); la primera, **nadie poseerá bienes propios** (οὐσίαν ἰδίαν –usían idían)<sup>308</sup>, excepto los de absoluta necesidad; en segundo lugar, **nadie tendrá tampoco una morada ni ningún almacén** (ταμειῶν- tamieion<sup>309</sup>) en el que no entre todo el que quiera<sup>310</sup>. En cuanto a los recursos (τὰ ἐπιτήδεια – tá epitedeia<sup>311</sup>), para cuantos son necesarios o convenientes a unos guerreros, moderados y valientes, encargados de los otros ciudadanos<sup>312</sup>, recibirán un salario (μισθὸν- miszhón) como corresponde a un guardián, y no les sobre ni les falte para un año. Vivirán en común, asistiendo regularmente a las comidas colectivas (συσσίτια -sisistía<sup>313</sup>) como si estuviesen en campaña<sup>314</sup>.”* Se les dirá que tienen oro y plata en el alma, que una divinidad los ha puesto siempre junto a los dioses, y ni necesitan los del hombre, ni es lícito<sup>315</sup> colorear<sup>316</sup> la posesión (κτῆσιν- ktesin)<sup>317</sup> de aquél, lo puro de aquellos, con la posesión del oro propio de mortales, uniéndolos,

<sup>305</sup> Realmente esto es lo que sucedió durante la Edad Media, en la que el poder de defensa de los señores feudales les permitía someter al resto de la población.

<sup>306</sup> He traducido considerando las traducciones españolas existentes y la francesa de Chambry, pero me aparto de ellas cuando no reflejan la idea de equilibrio que defiende Platón en relación a la riqueza, porque no considera apropiado ni su ausencia, ni su exceso.

<sup>307</sup> ζῆν- zen, inf.: vivir; οἰκεῖν – oikein: inf. vivir, colonizar, administrar. He preferido adoptar esta última traducción, que se diferencia de las cuatro consultadas, por el sentido general de todo el texto, aunque exista un infinitivo más específico como οἰκονομεῖν y porque utiliza este significado cuando se refiere a la administración o gobierno de la polis en *República*, 473 a y *Leyes* 872 d.

<sup>308</sup> οὐσίαν – también significa fortuna, propiedad, riqueza. Nadie tendrá nada en propiedad, o aparte o particularmente. Esta segunda posibilidad es la más apropiada para el régimen de mancomunidad, que por otra parte ya existía en la sociedad pitagórica y en Esparta.

<sup>309</sup> ταμειῶν: granero, almacén, depósito, tesoro público. En las casas podía existir un depósito para almacenar lo producido e incluso otro para vender los excedentes.

<sup>310</sup> En Esparta algunos tenían depósitos ocultos.

<sup>311</sup> τὰ ἐπιτήδεια: las cosas necesarias, recursos, provisiones.

<sup>312</sup> Se puede considerar que son inferiores por el empleo de ἄλλων G. pl. del adjetivo ἄλλος η ov: otro; diferente, distinto; falso, malo.

<sup>313</sup> También se llamaban así las comidas en común de los espartanos.

<sup>314</sup> Como si fuesen a estar en combate. También lo repite en la *Leyes*, 762 c

<sup>315</sup> Puede haber una doble intención, ὅσιος α ov, (osia), también significa lo ordenado por ley divina.

<sup>316</sup> μιáινω también significa teñir; manchar, ensuciar; infectar

<sup>317</sup> “κτῆσις” adquisición, posesión; bienes, propiedad, fortuna. Esta posesión es realmente sólo un derecho de uso.

porque muchas e impías costumbres han nacido alrededor de éste, de **sus excesos**. Serán ellos los **únicos ciudadanos** a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo el techo que cubra estos metales, ni llevarlo sobre sí, ni beber en recipientes fabricados con ellos<sup>318</sup>.

Elimina la propiedad privada sólo para los guardianes, recibirán un salario y vivirán en común compartiendo las comidas colectivas.

Las comidas en común y la prohibición de los metales preciosos son disposiciones que aparecen también en la constitución espartana.

Con esta medida desaparecerían las violencias o ultrajes, aunque sí se les permitirá defenderse de los de su misma edad<sup>319</sup> y así se conseguirá una paz completa basaban las leyes. De esta forma el resto de la ciudad no se apartará de ellos, ni se dividirá contra sí misma. Plantea que la división entre los gobernantes es la causa de la división en la polis, con esta idea critica la desunión de Atenas en su propia época.

Platón establece para ellos una vida austera y frugal, y considera que aún de ese modo pueden ser muy felices, la felicidad que concibe es que cumplan su función.

Para Platón la vida de esos auxiliares es más hermosa y mejor que la de los vencedores olímpicos.

### 3.4.2 La comunidad de mujeres e hijos

Se refiere a la **comunidad de mujeres e hijos**. “...como lo de que la posesión (*κτησιν* – *ksesin*) de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser todas “comunes entre amigos” en el mayor grado posible.”<sup>320</sup>

Esto ya se daba parcialmente también en Esparta. El proverbio, “comunes entre amigos” es atribuido, y es probable que correctamente, a Pitágoras y a los primeros pitagóricos por el historiador Timeo de Tauromenio<sup>321</sup>.

“Una vez que la constitución (*πολιτεία* – *politeía*) toma impulso favorablemente, va creciendo como un círculo; porque, manteniéndose la buena crianza y educación, producen buenas índoles, y éstas, a su vez imbuidas de tal educación, se hacen, tanto en las otras cosas como en lo relativo a la procreación, mejores que las que les han precedido, igual que sucede en los demás animales.”<sup>322</sup>

Se refiere a un círculo que se expande y que une la naturaleza y la buena educación, defiende que la educación mejora la naturaleza y a su vez esta naturaleza

---

<sup>318</sup> *República*, III, 416 d También sigo en este texto la traducción de Conrado EGGERS. Las comidas en común y la prohibición de los metales preciosos son disposiciones que aparecen también en la constitución espartana.

<sup>319</sup> Defenderse sin armas era una de las costumbres espartanas, según cuenta Jenofonte en la *Constitución de los lacedemonios*, IV, 6.

<sup>320</sup> *República*, IV, 423 e - 424 a.

<sup>321</sup> Timeo de Tauromenio, frs. 13 a y 13 b (F. Jacoby). Historiador griego del siglo IV a.C., escribió una obra de treinta y ocho libros sobre la historia de los griegos en el Mediterráneo occidental.

<sup>322</sup> *República*, IV, 424 a

mejorada se transmite a los hijos, y no diferencia en este caso a los seres humanos de los demás animales<sup>323</sup>.

Va a explicarla en relación a los guardianes (φύλακες), que incluye la de sus dos subgrupos. No describe la de artesanos y comerciantes, lo que será criticado por Aristóteles, *“Aunque casi la totalidad de la ciudad está formada por la multitud de los demás ciudadanos, acerca de los cuales no se ha definido nada: ni si las posesiones de los agricultores deben ser comunes, o cada uno las suyas, ni tampoco si sus mujeres e hijos deben ser privados o comunes.”*<sup>324</sup>.

Recuerda la comparación que hizo sobre los hombres como guardianes de un rebaño y pasa a hablar de las **mujeres**, haciendo un paralelismo total entre hombres y animales, dice que si no se hace diferencia entre las hembras y los machos de los perros a la hora de vigilar el rebaño o cazar, tampoco se hará con las mujeres. Compara a las mujeres con las hembras de los perros guardianes que deben vigilar y cazar en común con ellos, pero como no se puede emplear a un animal en las mismas tareas si no se le da también la misma educación, si las mujeres, aunque más débiles, deben realizar las mismas tareas que los hombres, será necesario darles las mismas enseñanzas, en música, gimnasia y arte militar.

Se adelanta a la crítica de los que considerarían ridículo que las mujeres se ejerciten desnudas y recuerda que esto ya había parecido vergonzoso a los griegos respecto a los hombres<sup>325</sup>, cuando comenzaron los cretenses a usar los gimnasios y les siguieron los lacedemonios<sup>326</sup>, hasta que la experiencia demostró que aquello era lo mejor y *“lo ridículo que veían los ojos se disipó ante lo que **la razón** designaba como más conveniente.”*<sup>327</sup> La razón se opone a la información de los sentidos y es superior porque su objetivo es el bien.

Defiende la **igualdad entre hombres y mujeres**. Esta mayor igualdad se daba en la sociedad espartana y también en la comunidad pitagórica.

Pasa a discutir si las hembras humanas pueden por naturaleza compartir todas las tareas del sexo masculino o ninguna, o pueden compartir unas sí y otras no y a qué clase pertenecen las ocupaciones militares.

Parece defender una **contradicción**, porque en la nueva polis había considerado necesario que cada uno ejerciese un solo oficio, el que su naturaleza le dictase y no puede negarse que la naturaleza de la mujer difiere de la del hombre, y por tanto también deberían ser distintas las labores de cada sexo, mientras que ahora parece afirmar lo contrario, que hombres y mujeres hagan lo mismo teniendo naturalezas distintas.

---

<sup>323</sup> Hoy se sabe en psicología que el aprendizaje realizado no se transmite directamente, pero sí la facilidad para adquirirlo por los descendientes.

<sup>324</sup> Aristóteles, *Político*, 1264 a, 18: *“Aunque casi la totalidad de la ciudad está formada por la multitud de los demás ciudadanos, acerca de los cuales no se ha definido nada: ni si las posesiones de los agricultores deben ser comunes, o cada uno las suyas, ni tampoco se sus mujeres e hijos deben ser privados o comunes.”*

<sup>325</sup> Herodoto, I, 10: *“... Entre los lidios - como entre casi todos los bárbaros en general-, ser contemplado desnudo supone una gran vejación hasta para un hombre.”*

<sup>326</sup> Platón aquí contradice a Tucídides, I, 6, que considera que los lacedemonios fueron los primeros que usaron los gimnasios.

<sup>327</sup> *República*, V, 452

Para evitar esta contradicción plantea que es necesario considerar de qué clase es y a qué afecta la diversidad o identidad de naturalezas que se definían al atribuir ocupaciones diferentes a naturalezas diferentes. Para Platón, aunque no lo dice claramente, las diferencias físicas no son suficientes para hablar de naturalezas distintas. *“Si los sexos de los hombres y de las mujeres se nos muestran sobresalientes en relación con su aptitud para algún arte u otra ocupación, reconoceremos que es necesario asignar a cada cual las suyas. Pero si aparece que sólo difieren en que las mujeres paren y los hombres engendran, en modo alguno admitiremos como cosa demostrada que la mujer difiera del hombre con relación a aquello de que hablábamos; antes bien seguiremos pensando que es necesario que nuestros guardianes y sus mujeres se dediquen a las mismas ocupaciones.”*<sup>328</sup>

Continúa su argumento diciendo que los caracteres bien dotados tiene unas dotes naturales, y todas las que él establece se refieren al intelecto: aprender las cosas fácilmente, ir más allá de lo aprendido, tener memoria, y que las fuerzas corporales sirvan eficazmente a la inteligencia. Y aunque los hombres aventajan en todos estos aspectos a las mujeres, afirma que no hay en la polis ninguna ocupación propia de la mujer como tal, *“...las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores, y el hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el varón.”*<sup>329</sup> Por esta razón no se deben imponer todas las obligaciones a los varones y ninguna a las mujeres, porque también existen mujeres aptas para ser guardianas y otras que no lo son. *“Así, pues, la mujer y el hombre tienen las mismas naturalezas en cuanto toca a la vigilancia de la polis, sólo que la de aquella es más débil y la de éste más fuerte.”*<sup>330</sup>

No son distintas las naturalezas del hombre y de la mujer, porque las dotes naturales de carácter intelectual están establecidas en ambos, aunque la mujer es más débil que el varón, tienen las mismas naturalezas respecto a la vigilancia, guardia o defensa de la polis. Estas son las mujeres que deben unirse a los hombres de la misma clase y compartir a la vigilancia con ellos, *“ya que son capaces de hacerlo y su naturaleza es afín a la de ellos.”*<sup>331</sup> Por esta razón no es antinatural enseñar música y gimnástica a las mujeres de los guardianes.

Una vez que ha establecido que no se legislaba de forma irrealizable ni quimérica, sino que es factible, porque la ley que ha establecido está de acuerdo con la naturaleza, aunque para él el sistema que se practica<sup>332</sup> se opone a ella, falta establecer si hacerlo así es lo mejor.

Establece el siguiente razonamiento: si hay hombres mejores y otros peores, y si en la polis que él propone, la educación en música y gimnástica consigue mejorar a los guardianes y también a las mujeres así educadas, y éstos son los mejores de todos los ciudadanos, no puede haber nada más ventajoso para una polis que vivan en ella mujeres y hombres dotados de toda la excelencia posible.

Defiende que las mujeres se eduquen exactamente igual que los hombres para ser guardianas y por tanto siguiendo la costumbre también deben ejercitarse desnudas.

---

<sup>328</sup> República, V, 454 d - e

<sup>329</sup> República, V, 455 d - e

<sup>330</sup> República, V, 456 a

<sup>331</sup> República, V, 456 b

<sup>332</sup> Se refiere a la realidad del Atenas de su época.



*“Para educarse así deberán desnudarse las mujeres de los guardianes... y tomarán parte tanto en la guerra como en las demás tareas de vigilancia pública, sin dedicarse a ninguna otra cosa; sólo que las más llevaderas de estas labores serán asignadas más bien a las mujeres que a los hombres, a causa de la debilidad de su sexo”*<sup>333</sup> Los hombres no deben reírse de ellas *“porque lo útil es hermoso y lo nocivo es feo.”*<sup>334</sup>

De todas estas consideraciones hace derivar una **ley**, la que se refiere a la comunidad de mujeres e hijos en el grupo de los guardianes: *“Esas mujeres deberán ser comunes para todos esos hombres, y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre.”*<sup>335</sup> Plantea que esta ley todavía generará más incredulidad que la anterior en relación a su posibilidad y utilidad, pero el verdadero problema es si se puede llegar a realizar o no.

**Primero** dice que va a analizar si esta ley es **beneficiosa** y después si es **posible**.

Realmente establece que en su polis la posibilidad se debe a la obediencia a las leyes o al espíritu de las mismas por parte de los gobernantes y los auxiliares. *“... si los gobernantes son dignos de ese nombre, e igualmente sus auxiliares, estarán dispuestos los unos a hacer lo que se les mande, y los otros a ordenar obedeciendo también ellos a las leyes o bien siguiendo el espíritu de ellas en cuantos aspectos les confiemos.”*<sup>336</sup>

Y piensa que por el modo de vida en común que ha establecido para ellos, les impulsará a unirse unos con otros una necesidad innata. *“Y como tendrán **casas comunes y harán sus comidas en común**, sin que nadie pueda tener en particular nada semejante, y como estarán juntos y se mezclarán unos con otros, tanto en los gimnasios como en los demás actos de su vida, una necesidad innata les impulsará, me figuro yo, a unirse los unos con los otros.”*<sup>337</sup>

Se refiere a la libre elección de la pareja, sin decisiones de los padres o familias, porque después considera que no sería decoroso que se unieran promiscuamente, por lo que se deben instituir matrimonios, que serán más santos cuanto más beneficiosos.

Para lograr que sean beneficiosos, igual que se hace en la selección de razas de animales, y que de esas uniones nazcan los mejores, establece que es posible que los gobernantes utilicen **la mentira y el engaño** por el bien de sus gobernados.

*“De lo convenido se desprende la necesidad de que los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible, y los peores con las peores al contrario; y si se quiere que el rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar la prole de los primeros, pero no la de los segundos. Todo esto ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea también que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia.”*<sup>338</sup>

El **fin justifica los medios** para lograr la selección. Este planteamiento defiende la eugenesia, y hace una asimilación total entre el ser humano y los demás animales, olvidando la importancia de los sentimientos o incluso de la razón en el ser humano, la razón que nos hace libres a diferencia de los animales. Por otra parte, la historia

---

<sup>333</sup> República, V, 457 a - b

<sup>334</sup> República, V, 457 b

<sup>335</sup> República, V, 457 c - d

<sup>336</sup> República, V, 458 b - c

<sup>337</sup> República, V, 458 c - d

<sup>338</sup> República, V, 459 e

demuestra que tanto Esparta, como Alemania, donde se llevaron a cabo estas prácticas también sucumbieron, porque realmente nadie puede saber en qué consiste lo mejor<sup>339</sup>.

El **número de matrimonios** también se deja al arbitrio de los gobernantes, y se establecerá según las necesidades, para mantener más o menos constante el número de ciudadanos, para que la polis **no esté sometida al cambio**. “...que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de los ciudadanos, de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible.”<sup>340</sup>

Plantea inventar **un sorteo amañado**, “de modo que los seres inferiores tengan que acusar a su mala suerte, pero no a los gobernantes.”<sup>341</sup> Al mismo tiempo se dará mayor libertad para yacer con las mujeres a los jóvenes que se distinguen en la guerra o en otra cosa y esto le parece un buen pretexto para que de este tipo de hombres nazca la mayor cantidad posible de hijos. Platón le da tanta importancia a la genética como a la educación, pero mientras la genética se puede mejorar, aplicando los métodos que se utilizan con los animales, la educación que él establece la considera perfecta. La naturaleza para él se equivoca más que la razón.

Habrán **organismos encargados de la crianza** de estos niños, “... tomarán a los hijos de los mejores y los llevarán a la inclusa, poniéndolos al cuidado de unas ayas que vivirán aparte, en cierto barrio de la ciudad; en cuanto a los de los seres inferiores - e igualmente si alguno de los otros nace lisiado<sup>342</sup> -, los esconderá, como es debido, en un lugar secreto y oculto.”<sup>343</sup> Este tipo de crianza y educación ya se realizaba en Esparta, tal como cuenta Plutarco al referirse al tipo de educación establecida por Licurgo<sup>344</sup>.

Establece la necesidad de que los hijos nazcan de padres que estén en la época de apogeo del cuerpo y de la mente, que es para la mujer de los veinte hasta los cuarenta años y para el hombre de los treinta hasta los cincuenta y cinco años<sup>345</sup>. Si nos respetan esta ley o alguno toca a las mujeres casaderas sin que los aparee un gobernante, el hijo será declarado bastardo, ilegítimo y sacrílego. Si superan esa edad se les puede dejar que cohabiten libremente con quien quieran, excepto parientes hasta el tercer grado, es decir lo reduce a los de la misma generación. “excepto un hombre con su hija o su madre o las hijas de sus hijas o las ascendientes de su madre, o bien una mujer con su hijo o su padre o los descendientes de aquél o los ascendientes de éste.”<sup>346</sup> Finaliza la descripción de cómo será la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes de su polis. Medidas y criterios muy parecidos eran los que Licurgo había establecido en Esparta, según cuenta Jenofonte<sup>347</sup>.

Para establecer si éste es el mejor de los sistemas, se plantea cuál es el mayor bien que puede existir para la organización de una polis, el objetivo que debe tener el

---

<sup>339</sup> Lo mejor quizá consista en seleccionar las mejores ideas contrastadas por su resultado a lo largo del tiempo, mezclado con la generosidad de ponerse en el lugar del otro.

<sup>340</sup> *República*, V, 460 a

<sup>341</sup> *República*, V, 460 a

<sup>342</sup> En Esparta, como atestigua Plutarco, *Licurgo*, 16, los niños deformes eran arrojados a un precipicio del monte Taígeto.

<sup>343</sup> *República*, V, 460 c

<sup>344</sup> Plutarco, *Licurgo*, 16

<sup>345</sup> La edad en otros textos varía, en los hombres desde los 25 hasta los 35 y en las mujeres de los 16 a los 20.

<sup>346</sup> *República*, V, 461 c

<sup>347</sup> Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 1

legislador al dictar sus leyes y cuál es el mayor mal, para luego establecer si lo que él propone es bueno pues malo.

Vuelve a defender la importancia de la **unidad en la polis**. “¿Tenemos, pues, mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una sola? ¿O **bien mayor** que aquello que la agrupe y aúne?”<sup>348</sup> La más unida es la que tendrá mejor gobierno. Lo que une la polis es la comunidad de alegrías y penas, cuando el mayor número posible de ciudadanos goce y se aflija de manera parecida ante los mismos hechos felices o desgraciados.

Él defiende entonces que la polis mejor gobernada es aquella en la que exista **comunidad de mujeres e hijos**: “La polis en que haya más personas que digan del mismo modo y con respecto a lo mismo las palabras “mío” y “no mío””<sup>349</sup>

También la que se parezca lo más posible a **un solo hombre**, “...cuando a uno solo de los ciudadanos le suceda cualquier cosa buena o mala, una tal polis reconocerá en gran manera como parte suya aquel a quien le sucede, y compartirá toda ella su alegría o su pena.”<sup>350</sup>

En primer lugar analiza la contribución que la comunidad de mujeres e hijos aporta a la unidad. Compara su polis con otras en las que también existen gobernantes y pueblo, y todos se consideran conciudadanos. Pero en la mayoría de éstas el pueblo llama a los gobernantes señores y éstos al pueblo siervos; en las regidas democráticamente igual que en su polis los llama gobernantes, pero en su polis además los considera salvadores y protectores, mientras que los gobernantes consideran a los ciudadanos pagadores de salario y sustentadores. En las otras los gobernantes se consideran colegas de gobierno, pero unos son amigos y otros extraños. En su polis un gobernante considera a los otros como compañero de guarda, ninguno es extraño porque cualquiera con quien se encuentre puede ser de su familia<sup>351</sup>. No importan sólo los nombres, sino que tienen que comportarse de acuerdo con ellos, “cumpliendo con relación a sus padres cuanto ordena la ley acerca del respeto y cuidado a ellos debido...”<sup>352</sup>

A este modo de pensar y de hablar le sigue la comunidad de goces y penas porque participarán más que los de otra polis de algo común, cuya causa es la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes.

### 3.4.3 Su vida militar

En lo relativo a **la guerra** deben combatir en común y llevar a ella a todos los hijos que tengan crecidos, para que vean el trabajo que tienen que hacer cuando lleguen a la madurez y además de ver, deben servir y ayudar en toda las cosas de la guerra obedeciendo a sus padres y a sus madres. Igual que hacen los alfareros, los guardianes deben educar a sus hijos con la práctica y observación de lo que conviene a su arte. La única concesión que hace es que sus padres les lleven sólo a las campañas que no sean arriesgadas y que su jefe sea apto por su experiencia y edad, adecuado para dirigir a los niños. Platón es incluso más exigente que lo que se establecía en Esparta, porque es

---

<sup>348</sup> República, V, 462 c

<sup>349</sup> República, V 462 c

<sup>350</sup> República, V, 462 d - e

<sup>351</sup> Platón exagera y las objeciones de Aristóteles en la *Política* son bastante acertadas, porque en esa polis no se sabe quién ha podido tener hijos y porque en ese tipo de comunidad los afectos se diluyen.

<sup>352</sup> República, V, 463 d

partidario de que si algún niño se retira de la batalla, por su cobardía pase a ser artesano o labrador, y si cae prisionero no ir a buscarle. Mientras que, si destaca por su valor, debe poder besar a todos sus compañeros, sin que nadie pueda rehusarlo, y ser besado por ellos. El valiente ya había establecido que tendría a su disposición mayor número de bodas que los demás, para que pudiera tener una descendencia más numerosa. Penaliza a los cobardes y premia a los valientes, con el placer y los honores que se les rendirán en los sacrificios y en todas las ocasiones semejantes, con himnos y con banquetes. Si mueren en la guerra o en la vejez, la divinidad establecerá cómo se les debe enterrar y con qué distinción a estos hombres divinos y se venerarán sus sepulcros.

En relación al **comportamiento con los enemigos** establece que para respetar la raza griega y evitar su propia esclavitud ante los bárbaros, no deben hacer esclavos a los griegos, tampoco después de la victoria deben despojar a los muertos de nada, excepto de sus armas, deben enterrar los cadáveres de los enemigos, tampoco es partidario de llevar las armas a los templos y menos las de los griegos, ni de devastar la tierra helénica o incendiar las casas, sino sólo quitar la cosecha del año, porque distingue entre la sedición, que es la enemistad interna y la guerra que es enemistad con lo ajeno.

### 3.4.5 Su relación con otros griegos

Adopta todas estas medidas porque defiende el **panhelenismo**, “...afirmo que la raza griega es allegada y pariente para consigo misma, pero ajena y extraña en relación con el mundo bárbaro. Sostendremos, pues, que los griegos deben combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que ésta enemistad debe llamarse guerra; pero cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que siguen todos siendo amigos por naturaleza, que con ello Grecia enferma y se divide y que ésta enemistad debe ser llamada sedición.”<sup>353</sup> Los griegos deben pensar como hombres civilizados que se van a reconciliar y que no van a guerrear eternamente.

Como la polis que va fundar será una polis griega, sus ciudadanos serán buenos y civilizados, amantes de Grecia y participarán de los mismos ritos religiosos que los demás griegos, considerarán sedición su discordia con otros griegos, no guerra, y se portarán como personas que deben reconciliarse, por lo que no los castigarán ni con la esclavitud, ni con la muerte, siendo para ellos verdaderos correctores y no enemigos. Por ser griegos, no talarán Grecia, ni incendiarán sus casas, ni admitirán que en cada ciudad sea todos enemigos suyos, lo mismo hombres que mujeres que niños; sólo admitirán que hay unos pocos enemigos, los autores de la discordia, y sólo llevarán la reyerta hasta el punto que los culpables sean obligados a pagar la pena por la fuerza del dolor de los inocentes. Con los bárbaros en cambio deberán portarse “como ahora se portan los griegos unos con otros.”<sup>354</sup> Critica la desunión de los griegos, la guerra con Esparta y culpa de ella a los políticos.

### 3.5 Educación de los verdaderos filósofos

Es necesario ahora analizar las **enseñanzas y ejercicios** en los que se formarán los salvadores de la polis.

Deben conocer la **idea del bien**, que es el más sublime objeto de conocimiento, idea que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y

---

<sup>353</sup> República, V, 470 c - d

<sup>354</sup> República, V, 471 b

beneficiosas y no lo conocemos suficientemente. **El bien** es la fuente del conocimiento y la verdad, pero los supera ambos.

Para conocerlo debe de seguir los pasos necesarios para adquirir su conocimiento, que empiezan en el mundo de lo sensible con la imaginación, la *eikasia* (εἰκασία), y continua con la creencia o la fe, la *pistis* (πίστις) y ascender al mundo de lo abstracto o lo inteligible utilizando el razonamiento matemático o pensamiento, la *dianoia* (διάνοια), en el que el alma se ve obligada a servirse de **hipótesis** y, no puede remontarse por encima de éstas, hipótesis que son peldaños y trampolines que la **elevan** hasta lo no hipotético, para llegar a la *noesis* (νόησις), el principio de todo y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de ese modo, **descienda** a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

Para conocer la idea del bien tiene que seguir el proceso de la dialéctica, para llegar al verdadero conocimiento o *episteme*, el conocimiento del bien en sí, la **causa** de todo lo recto y lo bello que hay en toda las cosas<sup>355</sup> y “*la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.*”<sup>356</sup>

Esta tarea es una **ascensión** hacia el ser, que es en lo que consiste la verdadera filosofía.

**La enseñanza debe incluir la que atrae al alma desde lo que nace hacia lo que existe**, la propia de los verdaderos filósofos, y además tiene que ser útil para los guerreros, si es posible.

A éstos se les educó por medio de la gimnástica y la música. La gimnástica trata de lo que nace y muere, porque es el crecimiento y la decadencia del cuerpo lo que ella preside, así que no es ésa la enseñanza que busca, tampoco la música porque ésta no es más que una contrapartida de la gimnástica, educaba a los guardianes por las costumbres, les facilitaba por medio de la armonía un cierto sentido armónico, pero no conocimiento y lo mismo sucede con las narraciones, pero no había en ellas ninguna enseñanza parecida a lo que investiga ahora. Así que, las técnicas son todas innobles.

Las **materias** que van a tener que aprender los filósofos son las matemáticas o aritmética, la geometría en sus dos modalidades plana y de sólidos y la astronomía.

### 3.5.1 Las matemáticas

La enseñanza que deben adoptar y aprender en primer lugar los filósofos es una de las que se aplican a todas ellas, se aplica a todas las técnicas, y a los verdaderos

---

<sup>355</sup> Este proceso lo explica con la alegoría de la línea y el mito de la caverna. En el mundo visible, en el primer segmento están las imágenes o sombras de las cosas, en el segundo las cosas. En el mundo inteligible, en el tercer segmento están las hipótesis, se representa por las matemáticas que se aplican a la realidad y en el cuarto segmento están la idea en sí, el *nous* (νοῦς) que no tiene hipótesis, es sólo pensado.

Concluye con la dialéctica que no se basa en la realidad sino que pasa de una a otra idea y se termina en las ideas. La inteligencia es la intuición intelectual que nos permite conocer las esencias.

<sup>356</sup> *República*, VII, 517 b-c

conocimientos, son los razonamientos matemáticos<sup>357</sup> y es algo tan simple como conocer el uno y el dos y el tres, lo que se llama **número** (aritmética)<sup>358</sup> y **cálculo**<sup>359</sup>.

Pero aunque este conocimiento podría ser uno de los que busca y que conduce naturalmente a la comprensión, nadie se sirve debidamente de él, a pesar de que es absolutamente apto para atraer hacia la esencia.

Se plantea si **el número y la unidad**<sup>360</sup> despiertan la inteligencia (noésis). Si la unidad se contempla de manera suficiente y en sí misma, no será de las cosas que atraen hacia la esencia, pero si siempre hay algo contrario que se ha visto al mismo tiempo que ella, de modo que no parezca más la unidad que lo opuesto a esta, entonces hará falta que el alma investigue, poniendo en acción dentro de ella al pensamiento<sup>361</sup> y a preguntarse qué cosa es **la unidad en sí**, y con ello la aprehensión de la unidad, será de las que conducen y hacen volverse hacia la contemplación del ser.

Esto ocurre también en no pequeño grado con la visión de ella, pues vemos la misma cosa como una y como infinita multitud.

Si esto ocurre a la unidad, lo mismo les ocurre a los demás números, y todo el cálculo y la aritmética tienen por objeto el número, por eso resultan aptas para conducir a la verdad, por tanto las matemáticas son de las enseñanzas necesarias. *“En efecto, el conocimiento de estas cosas le es indispensable al guerrero para la táctica, y al filósofo por la necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar de la generación, sin lo cual no llegará jamás a ser un calculador”*<sup>362</sup> „<sup>363</sup>

Y como el guardián es guerrero y filósofo a la vez, *“convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a los que vayan a participar en las más altas funciones de la polis para que se acerquen al cálculo y se apliquen a él no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia”*<sup>364</sup>, pero no para ejercitarla con la finalidad de las ventas o compras, sino para la guerra y para facilitar que el alma misma pueda volverse de la generación hacia la verdad y la esencia.

La **ciencia relativa los números** es además beneficiosa en muchos aspectos para el fin que persigue, (la educación de los gobernantes), siempre que uno la practique buscando el conocimiento y no el traficar<sup>365</sup>. Porque eleva el alma muy arriba y la obliga a discurrir sobre los números en sí, (en abstracto), no tolerando en ningún caso que nadie discuta con ella aduciendo números dotados de cuerpos visibles o palpables. *“Ya sabes, creo yo, que quienes entienden de estas cosas se ríen del que, en una*

---

<sup>357</sup> “διάνοια” (diánoia): conocimiento, pensamiento. Es el tercer nivel en el ascenso al conocimiento del bien en sí, y se trata de un razonamiento de carácter matemático. El conocimiento del bien en sí es la episteme o verdadero conocimiento.

<sup>358</sup> “ἀριθμὸν” (aritmón): número, aritmética

<sup>359</sup> “λογισμὸν” (logismón): cálculo, razón. También puede entenderse como lógica o razonamiento deductivo. Otro ejemplo de **influencia pitagórica**, cuando establece lo que corresponde enseñar y aprender al verdadero filósofo, al que va a ser el futuro gobernante de su polis exige que conozca lo que se refiere a la aritmética y al cálculo.

<sup>360</sup> “τὸ ἓν” (tó gen): lo uno, lo primero, la unidad. Viene del cardinal primero y está en género neutro.

<sup>361</sup> “ἐννοίαν” (énoia): pensamiento, inteligencia, conocimiento, cálculo.

<sup>362</sup> “λογιστικῶ” (logístico): calculador. También podría actualizarse por matemático.

<sup>363</sup> *República*, VII, 525 b

<sup>364</sup> *República*, VII, 525 c

<sup>365</sup> “Καπηλεύειν” (kapeleúein): Comerciar en pequeña escala, traficar.

*discusión, intenta dividir la unidad en sí y no lo admiten; si tú la divides, ellos la multiplican, porque temen que vaya a aparecer la unidad no como unidad, sino como reunión de varias partes.*<sup>366</sup>

Por lo que dice sobre la unidad y el número, está claro que al menos ha hablado y discutido con los pitagóricos, y todas estas discusiones aparecen reflejadas en su idea de la importancia del dominio de las matemáticas y la aritmética para formarse como guardián y gobernante. Y que no son temas que le parezcan poco importantes porque se refiere al aprendizaje de las matemáticas durante todo el libro VII. Lo considera un conocimiento realmente necesario porque obliga al alma a usar la inteligencia para alcanzar la verdad en sí. Está reproduciendo el modo de enseñanza pitagórico, que por otra parte sabemos que fueron estudios y aportaciones muy importantes que se realizaron en la Academia.

### 3.5.2 La geometría

El **segundo tipo de conocimiento o enseñanza** que propone es el de la **geometría**. Platón establece que hay que analizar es la parte mayor y más avanzada de ésta, para ver si tiende a hacer que se contemple más fácilmente la **idea del bien**. Si obliga a contemplar la esencia, conviene, si obliga a contemplar la generación del mundo sensible, no conviene, y establece que toda esta disciplina es de las que se cultiva para el conocimiento de lo que siempre existe, pero no de lo que en algún momento nace o muere.

Así la geometría es **conocimiento de lo que siempre existe**, y entonces *“...atraerá el alma hacia la verdad y formará mentes filosóficas que dirijan hacia arriba lo que ahora dirigimos indebidamente hacia abajo.”*<sup>367</sup>

Entonces hay que ordenar a los de **Calípolis**<sup>368</sup>, que no se aparten de la geometría porque además de servir para la guerra, tiene estas ventajas accesorias. *“Existe una diferencia total y absoluta entre quien se ha acercado a la geometría y quién no.”*<sup>369</sup>

**La geometría se divide en dos ramas**, la primera sería el estudio de las superficies planas, y la segunda el estudio del desarrollo en profundidad, el estudio de los cubos, aunque éste sólo ha originado investigaciones ridículas<sup>370</sup>.

Después de las superficies tomamos el sólido que está ya en movimiento sin haberlo considerado antes en sí mismo, pero lo correcto es tomar, inmediatamente después del segundo desarrollo, el tercero. Y esto versa, según creo, sobre el desarrollo de los cubos y lo que participa de profundidad<sup>371</sup>.

---

<sup>366</sup> *República*, VII, 525 d-e

<sup>367</sup> *República*, VII, 527 b

<sup>368</sup> Calípolis, era el nombre de varias ciudades de Grecia. Pero literalmente también significa polis hermosa, o de acuerdo con la virtud de los que la integran, moderada o noble.

<sup>369</sup> *República*, VII, 527 c

<sup>370</sup> Habló primero de la geometría descriptiva o plana, la que se refiere a los planos, que tienen una dimensión, y omitió otra parte de la geometría, la geometría sólida, que es a la que se ha referido ahora y que se denomina estereometría y que se ocupa de los sólidos, que tienen tres dimensiones, los que tienen volumen, es decir los poliedros.

<sup>371</sup> Platón demuestra un gran conocimiento de geometría, que pudo haber aprendido de su maestro pitagórico Arquitas. El cubo se denomina sólido platónico, y se atribuye a Platón el haber sido el primero en estudiarlo, y se llaman así a los sólidos que son convexos y regulares.

Aunque esa cuestión todavía no está resuelta, y Platón da dos razones: una *“porque no hay ninguna polis que estime debidamente éstos conocimientos, ya de por sí difíciles, y son objeto de una investigación poco intensa y la segunda porque los investigadores necesitan de un director, porque, en primer lugar es difícil que exista, y en segundo, suponiendo que existiera, en las condiciones actuales<sup>372</sup> no le obedecerían, movidos por su presunción, los que están dotados para investigar sobre estas cosas. Pero si toda la polis, honrando debidamente estas cuestiones, ayudase en su tarea al director, aquellos obedecerían y, al ser investigadas de manera constante y enérgica, las cuestiones serían elucidadas en cuanto a su naturaleza, puesto que aún ahora, cuando son menospreciadas y entorpecidas por la multitud, e incluso por los que las investigan sin darse cuenta de cuál es el aspecto en que son útiles, a pesar de todos estos obstáculos, crecen, gracias a su encanto, y no sería nada sorprendente que salieran a la luz.”<sup>373</sup>*

Da por supuesto que la polis contará con la disciplina de la geometría del espacio en cuanto quiera ocuparse de ella.

### 3.5.3 La astronomía

La tercera enseñanza es la **astronomía**. Tiene un aspecto práctico, porque te permite reconocer bien los tiempos del mes o del año, lo que no sólo es útil para la agricultura y la navegación, sino también para la estrategia. Pero también es la ciencia que estudia **el movimiento en profundidad**, se refiere al movimiento de los sólidos tridimensionales, en los cuales los dos movimientos básicos son la rotación y la traslación, y esto es lo que le interesaba a Platón. Para él, son muchas las formas que presenta **el movimiento**, pero las que saltan a la vista son estas dos.

La forma distinta de la usual, con la que es necesario aprender la astronomía para que su conocimiento sea útil, es pensar que las ilusas policromías con que está bordado el cielo, aunque es lo más bello y perfecto que existe en su género, por estar labradas en materia visible, desmerecen en mucho de sus contrapartidas verdaderas, de los movimientos que en relación de una figura con otra y según el **verdadero número y todas las verdaderas figuras** se mueven, moviendo a su vez lo que hay en ellas, la rapidez en sí y la lentitud en sí, movimientos que son perceptibles para la razón y el pensamiento, pero no para la vista<sup>374</sup>. El **cielo** lleno de cosas es un **ejemplo** que nos facilita la comprensión de aquellas otras cosas.

Considera el estudio de las matemáticas y la geometría fundamental para comprender el movimiento de los astros, que sólo puede captarse por la razón, no por los sentidos.

El que sea realmente astrónomo considerará que el artífice<sup>375</sup> del cielo ha reunido, en él y en lo que hay en él, la mayor belleza que es posible reunir en semejantes obras, pero en cuanto a la proporción de la noche con respecto al día y de éstos con respecto al mes y del mes con respecto al año y de los demás astros relacionados entre sí y con aquellos, tendrá por un ser extraño a quien opine que estas cosas ocurren siempre del mismo modo y que, aun teniendo cuerpos y siendo visibles,

<sup>372</sup> Está claro que Platón se refiere a las condiciones y a los jóvenes de Atenas en su tiempo.

<sup>373</sup> *República*, VII, 528 b-c

<sup>374</sup> Platón asume aquí las teorías pitagóricas sobre el universo y parece defender un cierto relativismo, ya que el movimiento es relativo.

<sup>375</sup> El demiurgo es el artífice.



no varían jamás en lo más mínimo, e intente por todos los medios buscar la verdad sobre ello<sup>376</sup>.

Practicará la astronomía del mismo modo que la geometría, con problemas y abandonará las cosas del cielo por un verdadero trato con la astronomía, con aquello que de inteligente hay por naturaleza en el alma, aunque esta tarea es mayor que la que en ese momento realizan los astrónomos.

Considera que su valía como legisladores se verá en si sus prescripciones son igual de inmutables.

### 3.5.4 La dialéctica

Todos los estudios anteriores no son más que el preludio de la melodía que hay que aprender porque los entendidos en estas cosas no son dialécticos<sup>377</sup>.

Dice que con respecto al estudio de todas estas cosas que ha nombrado, si se llega por medio de él a descubrir la comunidad y afinidad existentes entre unas y otras y a entender el aspecto en que son mutuamente afines, les aportará alguno de los fines que persiguen y su labor no será inútil, en caso contrario lo será<sup>378</sup>.

Habla del **movimiento armónico**. *“Así como los ojos han sido constituidos para la astronomía, del mismo modo los oídos lo han sido con miras al movimiento armónico, y estas ciencias son como hermanas entre sí, según dicen los pitagóricos, con los cuales ¡oh Glaucón! estamos de acuerdo también nosotros.”*

*“...como la labor es mucha, les preguntaremos a aquellos que opinan sobre estas cosas y quizá sobre otras;”*<sup>379</sup> Pero sin dejar de mantener nuestro principio, que es que aquellos a los que vamos a educar no vayan a emprender un estudio de estas cosas que resulte imperfecto o que no lleguen infaliblemente al lugar que es preciso que todo llegue.

Aquí tenemos la melodía misma que el **arte dialéctico** ejecuta, la cual aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba mirar a los propios animales, luego a los propios astros, y por fin al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la **dialéctica**<sup>380</sup> para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el **bien en sí**, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible. **Este viaje es la dialéctica.**

Los efectos que produce todo el estudio de las técnicas que ha enumerado, eleva la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres.

**La facultad dialéctica** es la única que puede mostrar, a quien ha conocido todo lo anterior, lo que son las cosas en sí y **aprehender** de forma sistemática lo que es cada una de ellas. Pues casi todos los demás **saberes** tratan sobre las opiniones y deseos de los hombres o sobre los nacimientos y fabricaciones, o están dedicados por entero al

---

<sup>376</sup> Considera que existe una regularidad del movimiento de los astros en el trascurso del tiempo.

<sup>377</sup> Que hablan por hablar o charlatanes.

<sup>378</sup> La constitución de su polis.

<sup>379</sup> *República*, VII, 530 d-e

<sup>380</sup> Es el método que va subiendo peldaños y de lo concreto o sensible, llega a la abstracción, a la idea, que es la verdadera realidad. Y que se expresa a través del diálogo, de la palabra con ayuda de la razón.

cuidado de las cosas nacidas y fabricadas. Y las restantes, de las que decía que **aprehendían** algo de lo que existe, es decir, la geometría y las que le siguen, no hacen más que soñar con lo que existe, pero serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, **valiéndose de hipótesis**, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas. En efecto, cuando el principio es lo que uno no sabe y la conclusión y la parte intermedia están entretejidas con lo que uno no conoce, no existe ninguna posibilidad de que una semejante concatenación llegué jamás a ser verdadero conocimiento<sup>381</sup>.

El **método dialéctico** es el único que, echando abajo las **hipótesis**, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma que está verdaderamente sumido en un lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las técnicas que hace poco enumeraba, que aunque por rutina se les ha llamado muchas veces conocimiento, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el verdadero conocimiento<sup>382</sup>.

El **dialéctico** es quien **tiene noción** de la **esencia** de cada cosa. Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien, separándola de todas las demás fundando sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia, no conoce el bien en sí, ni ninguna otra cosa buena, y en el caso de que alcance alguna imagen del bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del verdadero conocimiento o *episteme*, y en su paso por esta vida no hará más que soñar.

Por tanto, no se permitirá a los hijos imaginarios (de la futura polis), que sean gobernantes de la polis mientras estén privados de razón, como **líneas irracionales**<sup>383</sup>. Sino que se les ordenará que se apliquen particularmente a la enseñanza que les hace capaces de preguntar y responder con la mayor competencia posible, que es la dialéctica, el remate de las demás enseñanzas, porque no existe ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella<sup>384</sup>.

### 3.5.5 Etapas de las enseñanzas

De modo que todo lo concerniente a los números y a la geometría y a toda la instrucción preliminar que debe preceder a la dialéctica, hay que ponérselo por delante cuando sean niños, pero no dando a la enseñanza una forma que les obligue a aprender por la fuerza, porque no hay ninguna disciplina que deba aprender el hombre libre por medio de la esclavitud, porque el alma no conserva ningún conocimiento que haya penetrado en ella por la fuerza. Los niños deben de **educarse jugando** y así se podrá también conocer mejor para que está dotado cada uno de ellos.

Recuerda que han dicho que los niños deben ser llevados a la guerra en calidad de espectadores montados a caballo, y acercarlos a ella siempre que no hubiese peligro,

---

<sup>381</sup> Platón formula un principio de la lógica, si el punto del que partes, la premisa es falsa, la conclusión también lo será. Es lo que se denomina una falacia.

<sup>382</sup> Este razonamiento es una de las bases del método analítico, explicar la corrección de la hipótesis, que será clave para el **progreso de la Matemática**, y que se desarrollará en la Academia.

<sup>383</sup> La palabra “*ἄλογος*” (álogos) en sentido matemático se aplica a cantidades inconmensurables, y hablando de una persona significa que está privado de juicio, utiliza aquí un juego de palabras.

<sup>384</sup> El verdadero conocimiento para los futuros gobernantes es el conocimiento del bien en sí, las demás enseñanzas son propedéuticas. Quizás Platón plantee esta exigencia para evitar que los que conocían estas materias las ejercieran en su propio beneficio.

pues bien al que demuestre siempre una mayor agilidad en todos estos trabajos, estudios y peligros, a ése hay que incluirlo en un grupo selecto, cuando haya terminado el período de gimnasia obligatoria, que durará dos o tres años, y les impide dedicarse a otra cosa, porque el cansancio y el sueño son enemigos del estudio.

**Después** de este período los **elegidos entre los veinteañeros**, tendrán más honras que los demás, y habrá que reunir los conocimientos adquiridos por separado durante su educación infantil, y dárselos en una visión general de la relaciones que existen entre unas y otras disciplinas y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser. Es el único conocimiento que se mantiene firme en aquellos en que penetra, además es el que mejor prueba si una naturaleza es dialéctica o no. Porque el que tiene **visión de conjunto** es dialéctico, pero el que no, ése no lo es.

Va a realizar una **tercera selección**. Hay que volver a separar nuevamente entre los ya elegidos, tan pronto como hayan rebasado los **treinta años**, a los que además de aventajar a los otros en ello se muestren también firmes en el aprendizaje y firmes en la guerra y en las demás actividades, para hacerles objeto de honores aún más grandes e investigar por medio del poder dialéctico quien es capaz de encaminarse hacia el ser mismo en compañía de la verdad y sin ayuda de la vista ni de los demás sentidos.

Esta labor requiere grandes **precauciones**. Compara la situación de la dialéctica con la de un hijo que está rodeado de familiares y aduladores, en principio hace más caso a su familia, pero cuando se entera de que realmente no es hijo de sus padres se inclinará hacia los aduladores.

Nosotros, desde niños tenemos unos principios sobre lo justo y lo honroso dentro de los que nos hemos educado, obedeciéndolos y respetándolos como si fuesen nuestros padres, pero en contraposición con éstos, hay otros principios prometedores de placer que adulan a nuestra alma e intentan atraerla hacia sí, sin convencer, no obstante, a los que tengan la más mínima medida. Si al hombre así dispuesto viene **una interrogación** y le pregunta qué es lo honroso, y al responder él lo que le ha oído decir al legislador y le refuta la argumentación y refutándole mil veces y de mil maneras le lleva a pensar que aquello no es más honroso que deshonroso, y que ocurre lo mismo con lo justo y lo bueno y todas las cosas por las que sentía la mayor estimación, entonces dejará de honrarlas y obedecerlas<sup>385</sup>. Cuando ya no crea, como antes, que son preciosas, ni afines a su alma, pero tampoco haya encontrado todavía la verdad, no existe ninguna otra vida a la que naturalmente haya de volverse, sino a la que le adula. Entonces de obediente con las leyes se vuelve rebelde a ellas.

Esto es lo que le sucede a quienes se dan a la dialéctica y no son dignos de que se les disculpe y de que se les compadezca. Para no merecer esa compasión los treintañeros tienen que proceder con la máxima precaución en su contacto con la dialéctica. No deben dedicarse a ella mientras sean todavía jóvenes, porque como se puede observar, cuando los adolescentes disfrutan por primera vez de los argumentos, se sirven de ellos como de un juego, los emplean siempre para contradecir y, a imitación de quienes les confunden, ellos a su vez refutan a otros y cuando han refutado a muchos y sufrido también mucha refutación, caen rápidamente en la incredulidad y desacreditan ante los demás no sólo a ellos mismos, sino también a todo lo relativo a la filosofía.

En cambio, el adulto no querrá acompañarles en semejante manía, e imitara más bien a quien quiera discutir para investigar la verdad que a quien, por divertirse, haga un

---

<sup>385</sup> Se muestra contrario al relativismo de los sofistas.

juego de la contradicción, y así no sólo se comportará él con mayor medida, sino que convertirá la profesión de deshonrosa en respetable. No debe dedicarse a la dialéctica, como ahora, el primer recién llegado que carezca de aptitud.

Deberán dedicarse a ella durante más o menos **cinco años**, de manera asidua e intensa, sin hacer ninguna otra cosa, el doble de tiempo que dedicaron a los ejercicios corporales.

Después de esto deberán bajar de nuevo la caverna y ser obligados a ocupar los **cargos relativos a la guerra** y todos cuantos sean propios de jóvenes durante **quince años**, para que tampoco en experiencia queden por debajo de los demás.

Y una vez que hayan llegado a **cincuentenarios**, a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos los conceptos en la práctica y en el estudio, hay que conducirlos hasta el fin y obligarles a que elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos, y cuando hayan visto el bien en sí se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la polis y a los particulares como a sí mismos; *“pues aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la polis y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible.”*<sup>386</sup>

Y así, después de haber formado cada generación a otros hombres como ellos, a quienes dejen como sucesores suyos en la guarda de la polis, se irán a morar en las islas de los bienaventurados y la polis les honrará como démones, si así lo aprueba la pitonisa<sup>387</sup>, y si no, como a seres beatos y divinos.

Y también esto se aplica a las **gubernantas**, porque no se ha referido en todo lo que ha dicho, solo a los hombres sino también a aquellas de entre las mujeres que resulten estar suficientemente dotadas. Glaucón le responde que nada más justo si han establecido que todo debe ser igual en común entre ellas y los hombres.

Esto se logrará enviando al campo a los **mayores de diez años** que haya en la polis, y los gobernantes **se harán cargo de sus hijos**, sustrayéndolos a las costumbres actuales y practicadas también por sus padres, para educarlos de acuerdo con sus propias costumbres y leyes. Este es el procedimiento más rápido y simple para establecer el sistema expuesto, de modo que, siendo feliz la polis, sea también causa de los más grandes beneficios para el pueblo en el cual se dé.

En las *Leyes* matiza lo que tienen que aprender todos. *“Para los hombres libres hay todavía tres objetos de estudio: el primero el cálculo y lo referente a los números; el segundo como una unidad a su vez, el arte de medir en longitud y en superficie y en profundidad, y el tercero, lo de las revoluciones de los astros según es naturaleza suya el caminar en relación los unos con los otros. Pero en todo esto no es necesario que trabaje la mayoría profundizando hasta lo referente al por menor, sino solamente unas pocas personas; y en cuanto al vulgo que estudie cuanto haya en ello de imprescindible, aquello de que con razón se dice que no saberlo es vergonzoso aún para la multitud, pues que todo el mundo investigue con intensidad en tales cosas ni es fácil ni tampoco posible en manera alguna.”*<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> República, VII, 540 b

<sup>387</sup> Sacerdotisa de Apolo.

<sup>388</sup> Leyes, 817 e – 816 a

### 3.3 LAS FORMAS DE GOBIERNO

Platón ha querido construir un sistema político que mantenga el orden interno y evite la envidia y la rivalidad con otras polis, porque la guerra entre griegos la considera una división contraria a la idea de unidad y contraria a la razón.

. “¿Y podría alguien legislar de otro modo sino en razón de lo mejor? Pues lo mejor no es la guerra, ni la sedición - antes bien, se ha de desear estar libre de ellas-, sino la paz recíproca acompañada de la buena concordia.”<sup>389</sup>

Para demostrar la superioridad de su planteamiento analiza los gobiernos que ya existen.

Va a establecer cinco formas de gobierno que se corresponden con los **cinco tipos de caracteres** humanos, porque los gobiernos nacen de los caracteres que se dan en las polis, “que al inclinarse en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás”<sup>390</sup>. Hace una completa identificación entre los caracteres de los ciudadanos y los gobiernos de la polis. La polis es una entidad abstracta que se ha construido desde lo concreto.

La primera es la aristocracia y constituye la finalidad de su obra, la única que Platón considera perfecta y la que él propone, pero que aún no existe, la del gobierno de los filósofos, y a la que dedica la mayor parte del diálogo, realmente lo que ha estado estableciendo en este caso es un sistema político, pero para este análisis lo consideraremos exclusivamente como una forma de gobierno.

Después de analizar la aristocracia, presentará en el libro VIII de la *República* las otras cuatro formas de gobierno, basadas en la realidad histórica, todas con defectos o vicios. Al referirse a cada una de las formas de gobierno alude a los hechos más importantes de la historia de Atenas en la época en la que tuvo lugar la Guerra del Peloponeso y refleja los hechos posteriores, incluido el cambio legislativo que se produjo en Esparta.

En estos gobiernos hay una correspondencia con las formas históricas. La timocracia se correspondería con el régimen de Esparta, la oligarquía y la democracia con los gobiernos que existieron en Atenas y la tiranía fundamentalmente con el gobierno de Dionisio II de Siracusa y probablemente también con el gobierno de los “Treinta Tiranos” que se impuso en Atenas después de la derrota que sufrió frente a Esparta en la Guerra del Peloponeso, y en el que participaron algunos de sus parientes.

Al hablar de ellas invierte la jerarquía que utilizó al hablar de los ciudadanos donde había empezado por los productores, hasta llegar a los filósofos. Ahora las establece jerárquicamente en orden descendente de mejor a peor.

El orden sería el siguiente:

1. El primero es **la aristocracia**, que ya ha descrito, de la que dice que es buena y justa, y es la que corresponde a su propia polis, presidida por un hombre solo o por varios que respeten las leyes de la polis que él establece, lo declara una sola especie que puede recibir dos denominaciones, reino y aristocracia respectivamente<sup>391</sup>.

---

<sup>389</sup> *Leyes*, 628 c

<sup>390</sup> *República*, IV, 444 e

<sup>391</sup> *República*, IV, 445 e. Aquí no diferencia la monarquía de la aristocracia en el *Político* (302 y ss), al hablar de las formas de gobierno hace una distinción clara entre los dos primeros.

Este sistema para él no tiene ningún defecto, es perfecto en sus leyes, y aunque reconoce que pueden adaptarse, deberían de ser inamovibles.

En las *Leyes* establecerá un gobierno colegiado que denomina **Consejo Nocturno**, formado por los supervisores de las leyes, compuesto por jóvenes y mayores, que deben reunirse por obligación diariamente al caer de la tarde, por sacerdotes, por los diez guardianes de la ley más ancianos, el director de la educación general y todos sus antecesores en el cargo, acompañados todos por un joven elegido por ellos entre treinta y cuarenta años. La reuniones deben tratar siempre sobre las leyes, las propias o sobre otros conocimientos necesarios y relacionados con ellas. Su función es garantizar la estabilidad e inalterabilidad de las leyes y salvaguardar el régimen político establecido

2. El segundo es la **timocracia o timarquía**, el régimen de los cretenses y lacedemonios, alabado por muchos<sup>392</sup>. Se basa en la ambición, es el gobierno que ansía victorias y honores.

3. El tercero en orden y el segundo en popularidad es la **oligarquía**, el que tienen los gobernantes que determina el censo.

4. El siguiente es la **democracia**, opuesto a la oligarquía.

5. Y por último la que llama irónicamente la gloriosa **tiranía**, última enfermedad de la polis.

Con esta clasificación, está clara la posición de Platón, se muestra más partidario del sistema de Esparta que de la democracia, al menos de la que caracterizaba a Atenas en su época. El modelo espartano es el que tiene más semejanzas con su diseño de polis, aunque en las *Leyes*, considera que no comparte su finalidad bélica, porque allí sólo se legisla en relación con una virtud, olvidando la principal que es la sabiduría.

*“... Era requerimiento vuestro que el buen legislador estableciese todas sus normas mirando a la guerra, y que yo, por mi parte, decía que esto era ordenar que se legislase en relación sólo con una virtud, siendo ellas cuatro, y que había que atender a todas y principalmente a la primera y capitana de las demás; y que ésta era la razón, la inteligencia y opinión con el amor y deseo que se les sigue.”*<sup>393</sup>

A pesar de esta preferencia el modelo espartano, como veremos más adelante, no es suficiente para explicar su propia construcción política.

No encuentra ninguna otra forma de gobierno claramente distinta a éstas, *“Porque las dinastías y reinos venales”*<sup>394</sup> y otros gobiernos semejantes no son más que **formas intermedias** entre unas y otras, como las que pueden encontrarse con la misma frecuencia entre los bárbaros y los helenos.”<sup>395</sup>

Al describir las formas de gobierno sigue siempre el mismo esquema primero explica la causa del cambio de uno a otro, después analiza el gobierno de ese sistema, a

---

<sup>392</sup> La constitución espartana tenía gran prestigio entre los helenos, como señala Jenofonte en en la *Constitución de Esparta*, I, 1, donde dice: “Un día, cuando caí en la cuenta de que Esparta, pese a ser uno de los estados menos poblados de Grecia, se había convertido en el más poderoso y renombrado, me pregunté con admiración cómo había llegado a ser así.”

<sup>393</sup> *Leyes*, 688, a-b

<sup>394</sup> Las monarquías hereditarias, existían en Tebas y Tesalia, según cuenta Tucídides, III y IV y a la monarquía venal, la que podía comprarse, que existía en Cartago se refiere Aristóteles, *Política*, 1273 a.

<sup>395</sup> *República*, VIII, 544 d

continuación el carácter del hombre que lo origina, después el tipo de educación que lo causa.

### 3.3.1 Relación con los caracteres de los ciudadanos

Como hemos visto al analizar la clasificación de los ciudadanos hay cinco caracteres distintos, y cada una de estas formas políticas deriva de los distintos caracteres, que a su vez degeneran en el siguiente gobierno.

Esto es así porque aunque tradicionalmente se ha considerado que divide la sociedad en tres grupos generales en la clasificación de la sociedad, tanto el de los guardianes como el de los productores se subdividen y en cada uno de estos grupos hay dos caracteres.

En el grupo de los productores nos vamos encontrar con el grupo inferior que es el de los artesanos, los agricultores y los ganaderos. De este grupo sale la democracia.

Del subgrupo de los comerciantes sale la oligarquía.

Dentro del grupo de los guardianes, hay también dos caracteres que podríamos considerar dos subgrupos, del primer su grupo caracterizado por la valentía se deriva la timocracia, y del subgrupo de los que están caracterizados por la magnanimidad nace o proviene la tiranía, porque como Platón indica sólo los grandes espíritus son capaces también de realizar las grandes maldades.

El orden en el que Platón los expone es el siguiente:

La aristocracia, caracterizada por el gobierno de los filósofos.

La timocracia, que surge del carácter valiente.

La oligarquía, que surge de los comerciantes.

La democracia, que surge de los artesanos.

La tiranía, que proviene del opuesto al magnánimo y en algunos aspectos también al filósofo.

Como esta clasificación tiene carácter cíclico y circular como en el Universo, considera que es factible que de la tiranía surja la aristocracia, lo que explica su interés por establecer su propio sistema político utilizando la tiranía de Dionisio II en Siracusa para lograr el gobierno de los filósofos.

Esta idea de Platón del carácter cíclico tiene su origen en los presocráticos, en concreto se inicia con Anaximandro, como dice Jaeger del *apeiron* de Anaximandro dice Simplicio que surgen los mundos. “Pero cualesquiera que sean las cosas de dónde procede la génesis de las cosas que existen, en esas mismas tienen éstas que corromperse por necesidad; pues estas últimas tienen que cumplir la pena y sufrir la expiación que se deben recíprocamente por su injusticia, de acuerdo con los decretos del tiempo.”<sup>396</sup>

Pasaremos ahora a explicar cada uno de los diferentes gobiernos.

---

<sup>396</sup> JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, 7ª reimp., México, Ed. F. C. E., 2011, pág. 39 -40

## 1. LA TIMOCRACIA

Pasa a describir los defectos de las otras formas de gobierno. El de Laconia, tiene como defecto que ansía victorias y honores, lo denomina **timocracia o timarquía**, porque se basa en la ambición.

### 1.1 El cambio de aristocracia a timocracia

Empieza por analizar **cómo puede nacer la timocracia de la aristocracia**<sup>397</sup>. La causa del cambio la atribuye a la **disensión o división** en la parte que ocupan los cargos, porque es imposible que por pequeña que sea esta parte, se produzca ningún movimiento mientras ella permanezca acorde, todos los gobiernos cambian por este motivo.

Y en relación con su polis, aunque es difícil que haya cambios en una polis así constituida, considera que como *“todo lo que nace está sujeto a corrupción, tampoco este sistema perdurará eternamente, sino que se destruirá.”*<sup>398</sup>

Comienza a explicar cómo es el **proceso de cambio** en comparación con el del universo basándose en los criterios y la numerología pitagórica. Ruega a las Musas que le ayuden a explicar esto.

Comienza a explicar **el cambio**<sup>399</sup>, primero el de los **seres vivos** que se mueven en la tierra, *“...a todos los seres vivos que se mueven sobre ella, les sobreviene la fertilidad o esterilidad de almas y cuerpos cada vez que las revoluciones periódicas cierran las circunferencias de los ciclos de cada especie...”*<sup>400</sup>, por tanto los **seres humanos**, de los que proceden los que han sido educados para ser gobernantes, tampoco podrán por muy sabios que sean y por mucho que se valgan del razonamiento y los sentidos, acertar con los momentos de fecundidad o esterilidad, sino que se les escapará la ocasión y engendrarán hijos cuando no deberían hacerlo. Para las criaturas divinas existe un período comprendido por un **número perfecto**; y para las humanas otro número, *“que es el primero en que, habiendo recibido tres distancias y cuatro límites, los incrementos dominantes y dominados de lo que iguala y desiguala y acrece y aminora, estos incrementos hacen aparecer toda las cosas como acordadas y racionales entre sí.”*<sup>401</sup>

De esto, “la “base epitrita”<sup>402</sup>, acoplada con la péntada y tres veces acrecida, proporciona **dos armonías**: una igual en todas sus partes, siendo éstas varias veces mayores que cien, y la otra, equilátero en un sentido, pero oblonga...

Hay un **número geométrico**<sup>403</sup> que impera sobre los mejores o peores nacimientos, si esto se ignora y los guardianes se emparejan extemporáneamente, no se

---

<sup>397</sup> Habla como si este gobierno existiese realmente.

<sup>398</sup> *República*, VIII, 546 a. Establece un **número geométrico** y explicaciones basadas en la aritmética, que explicaría por qué pasa la aristocracia a convertirse en timocracia. Parece que está sujeto a un patrón cósmico cíclico, a un inexorable destino o fatalidad.

<sup>399</sup> Para los traductores, esta parte es el pasaje más difícil oscuro de la *República* y confiesan que muchos editores lo omiten. Marsilio Ficino comenta este pasaje en su traducción comentada de la *República*.

<sup>400</sup> *República*, VIII, 546 a

<sup>401</sup> *República*, VIII, 546 b.

<sup>402</sup> Al hablar de la “base epitrita”, que es como aparece la relación o proporción 4:3, y que ha sido muy estudiada en la aritmética de la época de Platón, al acoplarse con el cinco, forma la serie 3-4-5, el triángulo de Pitágoras.

<sup>403</sup> Establece la probabilidad necesaria para lograr un éxito.



verán favorecidos ni por la naturaleza, ni por la fortuna. Así, después de la primera generación de gobernantes, la segunda comenzará por desatender primero a nosotras<sup>404</sup>, a pesar de ser guardianes. Y tendrán menos estima a la música y a la gimnástica y todos los jóvenes se apartarán de ellas, y todas las razas se mezclarán...La consecuencia es que se designará como gobernantes a personas no muy aptas para ser guardianes, ni para seleccionar la razas, que al **mezclarse** producirán diversidad y **desigualdad inarmónica**, cosas que cuando suceden, engendran siempre guerra y enemistad en el lugar en que se producen.

Continúa el relato inspirado por las Musas, para explicar el cambio de la aristocracia al **régimen timocrático** y dice que una vez producida la **disensión** “*cada uno de los dos bandos tiró en distinta dirección: lo férreo y bronceo, hacia la riqueza y adquisición de tierras y casas, de oro y plata; en cambio las otras dos razas, la áurea y la argentea, que no eran pobres, sino ricas por naturaleza, intentaban llevar a las almas hacia la virtud y la antigua constitución. Hubo violencias y luchas entre unos y otros, y por fin un convenio en que acordaron repartirse como cosa propia la tierra y las casas*<sup>405</sup> y seguirse ocupando de la guerra y de la vigilancia de aquellos que, protegidos y mantenidos antes por ellos en calidad de amigos libres, iban desde entonces a ser, esclavizados, sus colonos y siervos.”<sup>406</sup>

Esta forma de gobierno es un **término medio** entre la aristocracia y la oligarquía y en algunas cosas imitará a la aristocracia y en otras a la oligarquía, pero tendrá también algo peculiar<sup>407</sup>.

**Imitará al régimen anterior**, la aristocracia, en el respeto a los gobernantes y la aversión de la clase defensora de la ciudad hacia la agricultura, oficios manuales y negocios, y en la organización de comidas colectivas, la práctica de la gimnástica y los ejercicios militares.

**Propio de la timocracia** es no atreverse a llevar sabios a las magistraturas, por no tener ya seres de esa clase que sean sencillos y firmes, sino a llevar a las magistraturas a seres más fogosos y más simples, más aptos para la guerra que para la paz, y tener en gran aprecio los engaños propios de aquélla y estar durante todo el tiempo en pie de guerra.

**Imitará a la oligarquía** en que serán **ambiciosos de riquezas**, como los de las oligarquías, pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas la riquezas que hayan depositado en ellos<sup>408</sup>, y viviendas amuralladas, verdaderos nidos particulares en las que derrocharán mucho dinero gastándolo para las mujeres o para quienes a ellos se les antoje. Serán **avaros**, “*ahorradores de su dinero, como quien lo venera y no lo tiene abiertamente, y amigos de gastar lo ajeno para satisfacer sus pasiones; y se proporcionarán los placeres a hurtadillas, ocultándose de la ley, como los niños de sus padres, por haber sido educados con la fuerza y no con la persuasión, y por haber desatendido la verdadera Musa, la que va unida al discurso o al*

---

<sup>404</sup> Se puede referir refiere a las Musas o a las leyes.

<sup>405</sup> En Esparta existía la propiedad privada.

<sup>406</sup> *República*, VIII, 547, b-c

<sup>407</sup> Vuelve a aparecer la división tripartita y un término medio relativo a otros dos.

<sup>408</sup> Aquí aparece la similitud del régimen de Esparta con el que él propone y se iguala a los rasgos de la aristocracia, los dos que siguen ya no forman parte de su polis, los propios de la timocracia, que no los comparte y los que se refieren a su degeneración por parecerse a la oligarquía son los que aparecieron en Esparta después de la victoria en la Guerra del Peloponeso.

*razonamiento lógico y a la filosofía, honrando en más alto grado la gimnástica que la música.*<sup>409</sup>

Este sistema es una mezcla de bien y mal.

Su **rasgo peculiar**, debido a la preponderancia del elemento fogoso es la ambición y el ansia de honores.

Estos son el **origen y carácter de este sistema político**. Platón considera que sólo ha trazado un simple esbozo, suficiente para conocer al hombre más justo y al más injusto.

## 1.2 El hombre de este gobierno

El **hombre que corresponde a este gobierno** es obstinado, ajeno a las Musas, aunque amigo de ellas, aficionado a escuchar, pero en modo alguno a hablar, duro con los esclavos, en lugar de despreciarlos, como quienes están suficientemente educados, amable con los hombres libres, muy obediente con los gobernantes y amigo de los cargos y honras, aunque no base su aspiración al mando en su elocuencia, ni en nada semejante, sino en sus hazañas guerreras y relacionadas con la guerra, y amante, en fin, de la gimnasia y la caza.

Despreciará las riquezas mientras sea joven, pero cuanto más viejo se vaya haciendo las amará más, porque tiene un carácter que participa de la avaricia y no es puro en cuanto a virtud por estar privado del **mejor guardián** que es el del **razonamiento combinado con la música**.

## 1.3 Su educación

Parece partir de la idea de que vive en un régimen aristocrático. Cuando oye a su madre que está disgustada porque su marido no forma parte de los gobernantes, por lo que se siente rebajada ante las otras mujeres, y además, ella ve que él no se ocupa activamente en negocios ni pelea con invectivas en los procesos privados ni en público, sino que se muestra indiferente con todo esto, y dándose cuenta de que él no hace caso nunca sino de sí mismo, y de que a ella ni la estima mucho ni tampoco deja de estimarla, se queja de todo esto y dice al hijo que su padre no es hombre y que es excesivamente dejado y todo lo demás que a este respecto suelen repetir una y otra vez las mujeres. También los criados de estas personas son los que a escondidas les dicen a los hijos algo semejante.

Y si ven que el padre no persigue a cualquiera que le deba dinero o le haya perjudicado en alguna otra cosa, entonces exhortan al hijo para que llegado a mayor se venga de ellos y sea más hombre que su padre. Y al salir de su casa, oye y ve otras cosas parecidas: aquellos de los ciudadanos que sólo se ocupan de lo suyo son tenidos por necios y gozan de poca consideración, mientras son honrados y ensalzados quienes se ocupan de lo que no les incumbe. El joven oye y ve todo esto, pero por otra parte escucha también las palabras de su padre y ve de cerca su comportamiento y lo compara con el de los demás, se encuentra entre estas dos fuerzas: su padre desarrolla la parte razonadora de su alma y los otros la apasionada y fogosa. Su naturaleza no es perversa, sino que está influida por las malas compañías y al verse solicitado por estas dos fuerzas se sitúa en un término medio y entrega el gobierno de sí mismo a la parte intermedia, ambiciosa y fogosa y se convierte en un hombre altanero y ansioso de honores.

---

<sup>409</sup> *República*, VIII, 548 b-c

## 2. LA OLIGARQUÍA

A este sistema le sigue **la oligarquía**, el gobierno basado en el censo<sup>410</sup>, en el que mandan los ricos, sin que el pobre tenga acceso al gobierno.

### 2.1 El cambio

La causa del cambio de la timarquía a la oligarquía radica en la **riqueza**. Empiezan a inventar nuevas formas de gastar dinero, y para ello desobedecen las leyes, tanto ellos como sus mujeres. Luego cada cual empieza a contemplar a su vecino y a querer imitarlo, y así hacen que la mayoría se asemeje a ellos. Y a partir de entonces avanzan cada vez más por el camino de la riqueza y cuanto más estima tienen a esta, menor es su aprecio de la virtud, porque la virtud y la riqueza se mueven siempre en direcciones contrarias. “¿O no difiere la virtud de la riqueza tanto como si, puestas una y otra en los platillos de una balanza, se movieran siempre en contrarias direcciones?”<sup>411</sup> “De modo que, cuando una polis son honrados y la riqueza y los ricos, se aprecia menos la virtud y a los virtuosos.”<sup>412</sup>

Y como se practica siempre lo que es apreciado y se descuida lo que es menospreciado, así aquellas personas ambiciosas y amigas de honores, se hacen amantes del dinero y codiciosos, alaban y admiran al rico y le llevan a los cargos, mientras que al pobre lo desprecian. Entonces establecen una ley, esencial en la política oligárquica, en la que determinan una cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía es más fuerte y menor donde la oligarquía es más débil, y prohíben que tengan acceso a los cargos aquellos cuya fortuna no llegue al censo fijado, y esto se logra o por la fuerza y con las armas, o bien, sin llegar a tanto, imponiendo con la intimidación este sistema político.

Éste es el modo en que por lo general se instaura.

El **primer defecto** de este sistema es que excluye del gobierno por la pobreza y no por los conocimientos. Si en una nave a los pilotos se les eligiera conforme a censo y no por sus conocimientos, realizarían una mala navegación, peor aún si esto sucede en las polis, donde el mando es más importante y difícil.

El **segundo defecto** es la división, porque en una polis así, hay realmente dos, la de los pobres y la de los ricos que conviven en un mismo lugar y conspiran incesantemente una contra la otra. Esto les hace incapaces de hacer una guerra porque se ven en la necesidad, o bien de servirse de la plebe armada y temerla entonces más que a los enemigos, o no servirse de ella y se verá en la batalla que realmente son pocos los oligarcas, además por ser amantes del dinero no estarán dispuestos a contribuir con él. Por tanto, ya que ellos mismos tendrían que combatir, siendo a la vez gobernantes, se rompe la especialización.

Pero **el mayor** de todos los males y que este régimen es el primero en aceptar es, “El de que sea lícito a uno vender todo lo suyo y a otro comprárselo”<sup>413</sup>, y que el que lo

---

<sup>410</sup> En el censo se reflejaba el nivel económico de los ciudadanos que era el que determinaba su participación en la política. Solón estableció este sistema en Atenas.

<sup>411</sup> *República*, VIII, 550 e

<sup>412</sup> *República*, VIII, 551 a

<sup>413</sup> Como también señala en las *Leyes* 744 d –e, el gobierno oligárquico es el primero que permite disponer libremente de todo los bienes. Esto no sucedía en Esparta, porque se prohibiría la enajenación de una determinada parte del patrimonio, pero se modificó después de la Guerra del Peloponeso.

*haya vendido pueda vivir en la ciudad sin pertenecer a ninguna de sus clases, ni ser negociante, ni artesano, ni caballero, ni hoplita, sino pobre y mendigo por todo título.*”<sup>414</sup> En las ciudades regidas oligárquicamente no hay nada que lo impida, porque en otro caso no serían unos demasiado ricos, ni otros completamente pobres.

Cuando dilapidaba, no era ni gobernante ni servidor de la polis, sino sólo un derrochador de su hacienda. Nace ése en su casa como un zángano que azota la polis. De los zánganos carentes de aguijón salen quienes en la vejez terminan siendo mendigos, y de los provistos de él, todos los malhechores. En una polis donde veas mendigos, en ese mismo lugar estarán ocultos los ladrones, cortabolsas, saqueadores de templos... (El que derrocha su hacienda puede ser bueno en ese caso se convierte en mendigo, o malo y en este caso se convierte en ladrón o saqueador.) Y en las polis regidas oligárquicamente casi todos son mendigos, excepto los gobernantes, por tanto el gobierno se preocupa de contender por la fuerza a esos malhechores, pero esa clase de gente se da allí por ignorancia, mala educación y mala organización política.

## **2.2 El hombre de este gobierno**

El hijo nacido de un timócrata, imita en un principio a su padre y sigue sus huellas, pero luego le ve chocar contra la polis, y zozobrar en su persona y sus bienes, cuando, por ejemplo, después de haber sido estratega o haber ocupado algún otro cargo importante, tiene que comparecer ante un tribunal y verse perjudicado por los sicofantas<sup>415</sup>, ser ejecutado o desterrado o sometido a interdicción y perder toda su fortuna<sup>416</sup>. El hijo privado de su patrimonio, arroja del trono que ocupaban en su alma la ambición y fogosidad de antes, y humillado por la pobreza, se dedica a los negocios y, a fuerza de trabajo y de pequeños y mezquinos ahorros, se hace con dinero e instala al elemento codicioso y amante de la riqueza como un gran rey de su alma. Hará sentarse en tierra a sus pies, al elemento razonador y al fogoso y los mantendrá esclavizados, pues a uno no le dejará pensar ni examinar nada más, sino la manera de que el poco dinero se convierta en mucho y el otro no podrá tampoco admirar ni estimar nada más que la riqueza y los ricos, ni poner toda su ambición en ninguna otra cosa, sino en la adquisición de bienes o en todo aquello que conduzca a este fin. Cambia de ambicioso en codicioso.

Se caracteriza por el gran aprecio que tiene a las riquezas, por ser un hombre ahorrador y trabajador que se limita a satisfacer en su persona los deseos más necesarios, pero no se permite ningún otro dispendio, sino que mantiene sometidos a los demás apetitos, por ociosos, porque es un hombre sórdido que en todo busca la ganancia.

## **2.3 Su educación**

Su mala educación proviene de las tutorías de los huérfanos o de cualquier otra cosa semejante en las que pueden gozar de gran libertad para ser malos.

Vuelve a hablar del hombre oligárquico. Si no actúa mal no es por convencimiento, sino por temor a perder el resto de su fortuna. Este hombre contiene las

---

<sup>414</sup> *República*, VIII, 552 a

<sup>415</sup> En la antigua Atenas era un denunciante profesional, que generalmente cobraba del interesado en denunciar.

<sup>416</sup> Puede referirse a Milcíades, vencedor de Maratón y que fue acusado de haber sido sobornado por los persas y absuelto con el pago de una gran suma, deuda que heredó su hijo Cimón (510-450 a.C.), político más bien aristocrático o timocrático, próxeno (cónsul) de Esparta en Atenas, y que se opuso a las políticas de Temístocles y Pericles.

otras malas pasiones que tiene, no por el convencimiento, sino por la fuerza y el temor de perder su fortuna. Es siempre que se trate de gastar lo ajeno cuando se descubre que en la mayoría de ellos existen apetitos ingobernables<sup>417</sup>. Su alma está dividida, no habiendo ya unidad en ella, sino dualidad, aunque prevalecerán por regla general los mejores deseos contra los peores. Y por eso es, creo yo, por lo que presentará una apariencia más decorosa que muchos otros, pero habrá volado muy lejos de él la genuina virtud de un alma concertada y armónica. Por su avaricia, será un mal competidor cuando en la polis se disputen alguna victoria o cualquier otra distinción honrosa, porque no querrá gastar dinero para conseguir gloria en esa clase de certámenes, para no despertar sus apetitos pródigos.

### 3. LA DEMOCRACIA

Es el que ha calificado como gobierno de los artesanos. En su análisis hace una **descripción** de Atenas en su época y de su evolución política.

Analiza los **rasgos que presenta la democracia**, régimen al que considera placentero, anárquico y variado, y que concede indistintamente una especie de igualdad a los que son iguales y a los que no lo son<sup>418</sup>.

Este sistema político será en el que tenga más clases distintas de hombres y es posible que sea también el más bello de los sistemas y tal vez habrá muchos que igual que las mujeres y los niños se extasíen ante lo multicolor, y juzguen también que es el régimen más bello.

La polis donde exista es la más apropiada para buscar en ella sistemas políticos. Porque gracias a la libertad reinante, reúne en sí toda clase de constituciones, y al que quiera organizar una polis, como hace Platón, es probable que le sea imprescindible dirigirse a una polis regida democráticamente para elegir en ella el tipo de vida que más le agrade y, una vez elegido, vivir conforme a él.

Platón dice que el hecho de que en esa polis no sea obligatorio el gobernar, ni aún para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer, si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrear, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abstenerse de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo, aunque haya una ley que te prohíba gobernar y juzgar, es una práctica maravillosamente agradable a primera vista. En este régimen los hombres que, habiendo sido condenados a muerte o destierro, no por esto dejan de quedarse en la ciudad ni de circular, paseando y haciéndose el héroe entre la gente, que, fingiendo no verles, hacen caso omiso de ellos<sup>419</sup>.

No se preocupan del género de vida del que proceden los que se ocupan de la política, y les basta para honrar a cualquiera que éste afirme que es amigo del pueblo.

#### 3.1 El cambio

Examina **cómo nace** el cambio de la oligarquía a la democracia, y qué carácter tiene una vez nacida. El cambio se produce por la insaciabilidad con la que se proponen

---

<sup>417</sup> Puede estar refiriéndose a Pericles, a quien la *Ekklesia* o Asamblea atacó, instigada por su oponente Cleón, pidiendo una justificación por su ostensible derroche y mala administración de dinero público.

<sup>418</sup> Platón habla en futuro, pero se está refiriendo a la Atenas de su tiempo.

<sup>419</sup> Puede referirse a Alcibíades que tuvo una actuación muy controvertida en la Guerra del Peloponeso que después de haber sido expulsado, volvió a Atenas como estratega.

hacerse cada cual lo más rico posible, porque los gobernantes de esta polis por el hecho de poseer grandes riquezas, no están dispuestos a reprimir a los jóvenes, cuando se hagan disolutos, mediante una ley que les prohíba gastar y dilapidar su hacienda, porque comprando los bienes de esas personas y prestándoles mediante garantía, se hacen aún más opulentos e influyentes.

En este tipo de polis a los ciudadanos les es imposible estimar el dinero y adquirir al mismo tiempo una suficiente templanza, por lo que desatienden las dos. “*Se inhiben, pues, en las oligarquías, toleran la licencia, y así obligan frecuentemente a personas no innobles a convertirse en mendigos.*”<sup>420</sup>

Así en esta polis también existen, provenientes del anterior sistema, los hombres malvados, malhechores y armados, de los que unos deben dinero, otros han perdido sus derechos, y algunos las dos cosas. Y así odian a los que han adquirido sus bienes y a los demás, conspiran tanto contra unos como contra otros y desean vivamente un cambio<sup>421</sup>. En cambio, los hombres de negocios van con la cabeza baja, fingiendo no verles; hieren, con el aguijón de su dinero, a cualquiera de los otros que se ponga a su alcance, se llevan multiplicados los intereses, hijos de su capital, y crean en la polis una multitud de zánganos y pordioseros.

Este mal no quieren apagarlo ni impedir que cada cual haga de lo suyo lo que se le antoje, ni por medio de otra ley que sería la mejor después de ésta y que obligase a los ciudadanos a preocuparse de la virtud, “*porque si se ordenase que fuera a cuenta y riesgo suyo como tuviese uno que hacer la mayor parte de las transacciones voluntarias*”<sup>422</sup>, *ni se enriquecerían de manera tan desvergonzada los de la polis, ni abundarían de tal modo en ella los males semejantes que hace poco describíamos.*”<sup>423</sup>

Así, por todo esto, queda expuesto el estado en que ponen a sus gobernados los gobernantes de la polis: hacen a los jóvenes lujuriosos e incapaces de trabajar con el cuerpo o con el alma y perezosos y demasiado blandos para resistir el placer o soportar el dolor, mientras sus padres se desentienden de todo lo que no sea el negocio, y sólo se preocupan de la virtud los pobres.

Con esta disposición, cuando coincidan en un viaje por tierra, o en una expedición en que naveguen y luchen juntos, o cuando se contemplen mutuamente en un momento de peligro, no serán en modo alguno despreciados los pobres por los ricos, sino que muchas veces será un pobre quien al formar en la batalla junto a un rico, criado a la sombra, le vea jadeante y agobiado, juzgará que es pobre sólo por lo cobardes que son ellos mismos por lo que los otros son ricos, y cuando se encuentre con los suyos en privado, se dirán como una consigna, los unos a los otros: “*Nuestros son los hombres, pues no valen nada*”<sup>424</sup>. Y así como a un cuerpo malsano le basta recibir un pequeño impulso de fuera para inclinarse hacia la enfermedad, y como, a veces, sin causa exterior nace la disensión en su propio seno, esto le ocurre a la polis igual que al cuerpo, pues basta el menor pretexto para que llamando unos u otros en su auxilio a aliados exteriores procedentes de ciudades oligárquicas o democráticas, enferme ella y se

---

<sup>420</sup> República, VIII, 555 d

<sup>421</sup> Podría referirse a Temístocles, según Plutarco ambicioso y de oscuro linaje, enfrentado a la nobleza, pero también convenció al pueblo para armarse y luchar contra Egina.

<sup>422</sup> Sin pedir préstamos. En las Leyes, V, 742 c, también prohíbe el préstamo con interés. Y si se presta por vía de crédito no habrá recurso judicial en esa clase de contratos 849 e.

<sup>423</sup> República, VIII, 556 a-b

<sup>424</sup> República, VIII, 556 e.

debata en lucha consigo misma, mientras que a veces se produce la disensión incluso sin necesidad de los de fuera<sup>425</sup>.

**Nace la democracia** cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo<sup>426</sup>. Y así se establece la democracia ya por medio de las armas<sup>427</sup>, ya por el miedo que hace retirarse a los otros.

### 3.2 El hombre

El **hombre democrático** será ante todo un hombre libre, se llenará la polis de libertad y de franqueza y habrá posibilidad para hacer lo que a cada uno se le antoje. Y donde hay libertad, es evidente que allí cada uno podrá organizar su particular género de vida del modo que más le agrade.

Este hombre es polifacético y está lleno de índoles distintas, es bello y heterogéneo, semejante a la polis democrática. Y muchos hombres y mujeres envidiarían su vida, que tiene en sí numerosos modelos de regímenes políticos y modos de ser.

### 3.3 Su educación

El hombre democrático, hijo del avaro oligárquico ha sido educado por su padre en las costumbres de éste, dominando por la fuerza sus apetitos de placer que le acarrearán gasto y no ganancia. Estos placeres son innecesarios, y de los que uno puede librarse si empieza a hacerlo desde joven y además no suponen ningún bien, es nocivo para el cuerpo y para el alma en relación a la cordura y la templanza.

Es el hombre entregado a placeres y apetitos y gobernado por los deseos innecesarios, mientras que el regido por los necesarios es el hombre ahorrativo y oligárquico.

**Del hombre oligárquico sale el democrático** en la mayor parte de los casos, porque cuando en su juventud el hijo del oligárquico, criado en la falta de educación y la codicia, convive con los que disfrutan de los placeres innecesarios empieza la oligarquía que hay en él a convertirse en democracia.

Igual que la polis se transformaba al venir un aliado exterior en socorro de uno de los partidos de ella, siendo de la misma índole que éste<sup>428</sup>, el adolescente se transforma también si a uno de los dos géneros de deseos que hay en él le llega de fuera la ayuda de una clase de ellos emparentada y semejante a él.

Si al elemento oligárquico que en él hay le socorre a su vez algún otro aliado, ya sea por parte de su padre, ya de otros parientes que le reprenden y afean la conducta, entonces surgen en él la revolución y la contrarrevolución y lucha consigo mismo, y

---

<sup>425</sup> Se puede referir a Tebas que de un gobierno oligárquico favorable a los persas, pasó a un gobierno democrático impuesto por Pausanias general espartano y más tarde fueron aliados de Atenas y se integraron en la liga de Delos. También, a la situación de la propia Atenas, donde había partidarios de la oligarquía y de la democracia.

<sup>426</sup> Según Aristóteles, *Política* 1371b5, la mayoría de los magistrados atenienses en la democracia eran elegidos por sorteo, y casi todos lo eran para un periodo de un año no renovable.

<sup>427</sup> Se puede referir aquí al gobierno de los Cuatrocientos, que restauraron la democracia, después del gobierno de los “Treinta Tiranos”.

<sup>428</sup> Se puede referir a la imposición de Esparta del gobierno de los “Treinta Tiranos” en la Atenas democrática, después de su victoria en la Guerra del Peloponeso.

alguna vez lo democrático cede a lo oligárquico y, unos determinados deseos sucumben y otros salen fuera, por haber nacido un cierto pudor en el alma del joven. Y al mismo tiempo otros deseos de la misma estirpe, nacidos bajo los que fueron ya expulsados, se multiplican y hacen fuertes por la falta de sabiduría de la educación paterna y le arrastran a las antiguas compañías y uniéndose todos los deseos de unos y otros engendra numerosa descendencia y se apoderan del alma juvenil, y al darse cuenta de que está vacía de buenas doctrinas y hábitos y de verdaderas razones ocupan su alma.

No acogen los consejos de personas de más edad, sino que desechan la templanza, destierran la moderación y la medida en los gastos, como si fuese rústico y vil, y entra una gran comitiva de insolencia, indisciplina, desenfreno e impudor y adoran a éstos, llamando a la insolencia, buena educación, a la indisciplina, libertad, al desenfreno, grandeza de ánimo y al impudor, hombría. Así desde su juventud cambia su crianza de los deseos necesarios, a la libertad y a los placeres innecesarios. Ese sujeto vive gastando tanto en los placeres innecesarios como en los necesarios, ya sea su gasto de dinero, de trabajo o de tiempo.

No acepta que le digan que son distintos los placeres que traen los deseos justos y dignos y los que responden a los deseos perversos, y que hay que cultivar y estimar los primeros y refrenar y dominar los segundos, sino que a todo esto vuelve la cabeza y dice que todos son iguales y que hay que estimarlos igualmente. *“Y así pasa su vida día a día, condescendiendo con el deseo que le sale al paso, ya embriagado y tocando la flauta, ya bebiendo agua y adelgazando; otras veces haciendo gimnasia; otras, ocioso y despreocupado de todo, y en alguna ocasión, como si dedicara su tiempo a la filosofía. Con frecuencia se da a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo primero que le viene a la cabeza; y si alguna vez tiene envidia de unos militares, a la milicia va, y si de unos banqueros, a la banca. Y no hay orden, ni sujeción alguna en su vida, sino que, llamando placentera, libre y feliz a la que lleva, sigue con ella por encima de todo”*<sup>429</sup>. Ésta es la **descripción de la vida de un hombre igualitario**.

Platón con esta crítica está poniendo en evidencia la demagogia de los gobernantes y el odio de los ciudadanos que imperaba en la democracia de Atenas en esa época.

#### 4. LA TIRANÍA.

Se refiere a este régimen irónicamente como el régimen político más perfecto y que proviene del hombre más hermoso.

##### 4.1 El cambio

La tiranía nace de la transformación de la democracia. Del mismo modo que la democracia nace de la oligarquía, la tiranía nace de la democracia. En la oligarquía el bien final era la riqueza, y el ansia insaciable de riqueza y el abandono por ella de todo lo demás la perdió.

En la democracia el ansia de lo que define como su propio bien es lo que la disuelve, y ese bien es la **libertad**.

---

<sup>429</sup> República, VIII, 561 c-d



*“En una polis gobernada democráticamente oirás decir, creo yo, que ella es lo más hermoso de todo y que, por tanto, sólo allí vale la pena vivir a quien sea libre por naturaleza.”*<sup>430</sup>

El ansia de esa libertad y el abandono de todo lo demás hace cambiar a este régimen político y lo pone en situación de necesitar la tiranía.

Porque una polis gobernada democráticamente y sedienta de libertad, castiga a sus gobernantes si no son totalmente blandos, y los acusa de malvados y oligárquicos, si no le dan lo que desea<sup>431</sup>, y a los que obedecen a los gobernantes les injuria, como a esclavos voluntarios e insignificantes, y a los gobernantes que se parecen a los gobernados y a los gobernados que parecen gobernantes los alaba y honra en público y en privado, porque en esta polis la libertad se extiende a todo y se infiltra la indisciplina en los domicilios privados, y termina por entrar hasta en los animales.

Porque el padre se acostumbra a hacerse igual al hijo y a temer a los hijos y el hijo a hacerse igual al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores para ser enteramente libre; y el meteco se iguala al ciudadano y el ciudadano al meteco, y al forastero ni más, ni menos. Allí el maestro teme a sus discípulos y les adula, los alumnos menosprecian a sus maestros y del mismo modo a sus ayos, y en general, los jóvenes se equiparan a los mayores y rivalizan con ellos de palabra y de obra, y los ancianos condescendiendo con los jóvenes, se hinchan de buen humor y de jocosidad, imitando a los muchachos para no parecerles agrios, ni despóticos.

Los esclavos son igual de libres que los amos. Y cuánta igualdad y libertad hay de las mujeres respecto a los hombres y de los hombres respecto a las mujeres.

El resultado de todo esto es que, cuando alguien trata de imponerles la más mínima sujeción, se enojan y no la resisten, terminan no preocupándose siquiera de las leyes, sean escritas o no, para no tener en modo alguno ningún señor. **Para Platón de este principio bello y hechicero nace la tiranía**, porque todo exceso en el obrar suele generar un gran cambio en su contrario, lo mismo en las estaciones que en las plantas, que en los cuerpos y no menos en los regímenes políticos.

*“La demasiada libertad parece, pues, que no termina en otra cosa, sino en un exceso de esclavitud, lo mismo para el particular que para la ciudad.”*<sup>432</sup> Para Platón, *“de la extrema libertad sale la mayor y más ruda esclavitud.”*<sup>433</sup>

La enfermedad que nace en la oligarquía es la misma que esclaviza a la democracia. Se refiere al linaje de hombres holgazanes y derrochadores, la parte de ellos más varonil, es la que guía y otra la más cobarde, la que la sigue. Y comparándolos con los zánganos, unos están provistos de aguijón y otros sin él.

Para explicarlo, divide con el pensamiento la ciudad democrática en **tres partes**, de las que, para él, está formada en realidad.

---

<sup>430</sup> República, VIII, 562 b-c

<sup>431</sup> Jenofonte en *Helénicas*, I, 7, cuenta las discusiones del proceso que siguió a la batalla de las Arginusas, casi al final de la Guerra del Peloponeso, en la que tras vencer a los espartanos, los estrategos o almirantes de la flota, al regresar a Atenas sufrieron una tempestad y no pudieron recoger a los marineros. En Atenas, en ese momento con un gobierno democrático, el pueblo discutió en la Asamblea, sobre a quién responsabilizar del fracaso del rescate de los marineros. Los almirantes fueron acusados, condenados y ejecutados, con la única oposición pública de Sócrates a este proceso.

<sup>432</sup> República, VIII, 564 a

<sup>433</sup> República, VIII, 564 a

Una la forma **el linaje** que nace en ella por la propia libertad que hay allí, no menos numeroso que en la ciudad oligárquica, es decir, con todos los deseos en conflicto, pero es más corrosivo en la polis democrática, porque en la democracia en lugar de ser apartado de los mandos de poder, donde resulta inexperto, es él quien manda con pocas excepciones, y su parte más corrosiva es la que habla y obra. El resto, sentado alrededor de las tribunas no aguanta a quien exponga una opinión distinta, y en esta clase de régimen todo se administra por esta clase de hombres, excepto un pequeño número de los otros.

**Otro grupo**, que se distingue siempre de la multitud, es el de todos los que están buscando la ganancia, los que por su índole son más ordenados y se hacen generalmente los más ricos, y de ellos es de donde los zánganos sacan más miel y con mayor facilidad.

El **tercer linaje** es el del pueblo, el de los que viviendo con su trabajo o apartados de las actividades públicas, tienen poco dinero y es el linaje más extenso y poderoso de la democracia cuando se reúne en asamblea, aunque con frecuencia no quiere hacerlo si no recibe una parte de miel. Y la reciben siempre, en la medida en que es posible a los que mandan quitar su hacienda los ricos y repartirla al pueblo, aunque quedándose ellos con la mayor parte.

Entonces, los que han sufrido el despojo, se ven forzados a defenderse hablando ante el pueblo y haciendo todo lo que esté en sus manos, y aunque en realidad no quieren cambiar nada, son inculcados por los otros de que traman asechanzas contra el pueblo y de que son oligárquicos, entonces los oligárquicos al ver que el pueblo no por su voluntad, sino ignorante y engañado por los calumniadores, trata de hacerles daño, se hacen realmente oligárquicos, y surgen denuncias, procesos y luchas entre unos y otros.

El pueblo entonces, siempre suele escoger a un determinado individuo y lo pone al frente de sí misma, lo mantiene y hace que aumente en grandeza. Así que, en cualquier sitio que surge un tirano, es de esta raíz de la jefatura, el protector se transforma en tirano.

Así cuando el protector del pueblo, contando con una multitud totalmente dócil, no perdona la sangre de su raza, sino que acusando injustamente, como suele ocurrir, lleva los hombres a los tribunales y destruye sus vidas y destierra y mata, mientras hace al mismo tiempo insinuaciones sobre rebajas de deudas y repartos de tierras, es su fatal destino perecer a manos de sus enemigos o hacerse tirano.

Éste es el que resulta del que se levanta en sedición contra las gentes acaudaladas<sup>434</sup>. Si es desterrado regresa a pesar de sus enemigos, como tirano consumado. Y si son impotentes para echarlo o matarlo, poniendo a la ciudad contra él, entonces conspiran para darle a escondidas muerte violenta. Por eso los tiranos piden al

---

<sup>434</sup> Se está refiriéndose al tirano Dionisio I de Siracusa, que tras un conflicto con Cartago, aprovechó la indignación general por el abandono de los defensores de Agrigento, para darse a conocer. Enviado a Gela, polis situada también en Sicilia y pro espartana, para parar el avance cartaginés, estableció una alianza con los lacedemonios. Se hizo también popular apoderándose y revendiendo los bienes de los ricos, con el dinero aumentó el sueldo a sus soldados. Al regresar a Siracusa obtuvo de la Asamblea la destitución de sus colegas y se hizo nombrar estratega único dotado de plenos poderes. Sin embargo, el pueblo le negó una guardia personal, juzgada propia de tiranos. Dionisio simuló un falso atentado contra él, y sus tropas le otorgaron seiscientos guardias de corps.

pueblo algunos guardias de corps<sup>435</sup> para que aquél conserve su defensor, el pueblo se los da, temiendo por él, pero muy seguros por ellos mismos. En este momento, el hombre que tiene riquezas y por tenerlas se siente inculcado de ser enemigo del pueblo, entonces huye para evitar la muerte.

Al principio el tirano sonríe a todo el que encuentra a su paso, niega ser tirano, promete muchas cosas en público y en privado, libra de deudas y reparte tierras al pueblo y a los que le rodean y se finge benévolo y manso para con todos.

Entonces suscita indefectiblemente algunas guerras para que el pueblo tenga necesidad de un conductor<sup>436</sup> y para que pagando impuestos se hagan pobres, y por verse obligados a atender a sus necesidades cotidianas conspiren menos contra él, y también para tener un pretexto para acabar con los que tienen temple de libertad y no van a dejarle mandar.

Con esta se acciones cada vez se hace más odioso a los ciudadanos y a los que le han ayudado a encumbrarle por lo que tiene que quitar de en medio a todos éstos hasta no dejar a ninguna persona de provecho, ni entre los amigos, ni entre los enemigos. *“Debe, por tanto, mirar perspicazmente quién es valeroso, quién magnánimo, quién inteligente y quién rico, y es tal su dicha que por fuerza, quiéralo o no, debe ser enemigo de todos éstos y conspirar en su contra hasta depurar la polis.”*<sup>437</sup>

Por este motivo se ve obligado a vivir con la muchedumbre de los hombres ruines, siendo además odiado por ellos o dejar de vivir. Cuanto más odioso se haga a los ciudadanos al obrar así, necesitará una guardia de hombres armados, cada vez mayor y más seguro, que vendrá volando si les paga<sup>438</sup>, extranjeros y procedentes de todas partes, o bien convertirá a los siervos en ciudadanos y dándoles libertad, los hará de su guardia. Estos compañeros le admiran y los nuevos ciudadanos<sup>439</sup>, forman su sociedad, mientras que los que son cómo deben ser le odian y le esquivan.

Para mantenerlo, si hay tesoros sagrados en la polis, los gastará y mientras cubra el precio de su venta, serán menores los tributos que imponga al pueblo, cuando falten estos recursos, él y su corte vivirán de los bienes paternos, tanto él como sus comensales, sus amigos y sus cortesanas, así que el pueblo que ha engendrado al tirano mantendrá a éste y a sus socios.

Los poetas tienen la facultad de arrastrar a los regímenes políticos hacia la tiranía o la democracia y además reciben un sueldo y honras por parte de los tiranos y en segundo lugar también de la democracia, pero cuanto más suben los regímenes políticos, más desfallece su honor.

Y el pueblo que lo engendró para quedar libre bajo su protección de los ricos y de los que se llaman en la polis hombres de pro, le ordenará salir de la ciudad a él y a su cohorte, lo que logrará cuando el pueblo le quite las armas al tirano.

---

<sup>435</sup> Como el caso de Pisístrato y Dionisio I de Siracusa.

<sup>436</sup> Se puede referir a Cleofonte que consiguió que el pueblo aceptase la guerra contra Esparta o también a Dionisio I de Siracusa que se hizo con la tiranía después de casi sesenta años de democracia en Siracusa, como relata Diodoro de Sicilia, XI, 68, 6.

<sup>437</sup> *República*, VIII, 567 b-c

<sup>438</sup> Se refiere a los soldados mercenarios.

<sup>439</sup> Los esclavos convertidos en ciudadanos. Dionisio I los llamaba *neopolitai*, nuevos ciudadanos.

Entonces el pueblo se dará cuenta de cómo obró y qué clase de criatura engendró, cuidó e hizo crecer; y de cómo, siendo el más débil, pretende expulsar a otros más fuertes que él.

*“Y el pueblo, huyendo, como suele decirse, del humo de la servidumbre bajo hombres libres, habrá caído en el fuego del poder de los siervos; y en lugar de aquella grande y destemplada libertad, viene a dar en la más dura y amarga esclavitud: la esclavitud bajos esclavos.”*

## 4.2 El hombre

Cuando el hombre democrático llega la vejez y tiene un hijo criado en sus mismas costumbres, le pasa lo mismo que a su padre y es arrastrado a un desenfreno sin límites, llamado libertad total por los que le arrastran. El padre ayuda a los deseos moderados y los otros a los contrarios. Estos impostores y creadores de tiranos desconfían de dominar al joven, e introducen en él algún amor que se convierta en jefe de los deseos ociosos y placeres<sup>440</sup> por el que sienta pasión, como el amor, la bebida y la soberbia.

*“El hombre se hace totalmente<sup>441</sup> tiránico cuando, por su naturaleza o por sus modos de vivir o por ambas cosas, resulta borracho o enamorado o loco<sup>442</sup>.”<sup>443</sup>*

Vive en constantes fiestas y orgías, habitado por Eros, por lo que gasta rápidamente sus ingresos<sup>444</sup>, si tiene algunos, y después pide préstamos<sup>445</sup> y disminuye su patrimonio<sup>446</sup>. Cuando todo le falta, se enfurece y busca a su alrededor a quien tenga algo que pueda quitar con engaño o por la fuerza, porque es necesario que saque dinero de donde sea. Primero a su padre y a su madre, a los que si no se lo dan, intentará engañar, si tampoco lo consigue intentará arrebatarlos con violencia. Así los que engendran un hijo tiránico son sus esclavos.

Cuando se acaben los bienes de sus padres empezará a robar a los vecinos, a los extraños e incluso a los templos. *“...se hace perpetuamente en la vigilia como antes era en sueños...”<sup>447</sup>*. Y el placer, viviendo tiránicamente en su interior, en total indisciplina y desenfreno, *“...empuja al que lo lleva en sí a toda clase de osadías, como el tirano a la polis; y esto a fin de que le alimente a él y a la turba que le rodea<sup>448</sup>, venida en parte de fuera por las malas compañías y en parte de dentro, ya suelta y liberada por las disposiciones de la misma índole que hay en él.”<sup>449</sup>*

**Si son pocos** y el resto del pueblo tiene sensatez, saldrán de la polis y servirán de guardia armada a algún otro tirano o se harán mercenarios, pero si viven en época de

---

<sup>440</sup> Las palabras “τὰ ἔτοιμα διανεμομένων” (ta jétoima dianemoménon), podría traducirse como “los reales divididos”.

<sup>441</sup> La palabra griega “ἀκριβῶς” (acribós) podría traducirse por “exactamente”.

<sup>442</sup> La palabra griega “μελαγχολικός” (melancólicos) se puede traducir también por “atrabiliario”.

<sup>443</sup> *República*, IX, 573 c

<sup>444</sup> “πρόσοδοι”: ingresos, ganancias

<sup>445</sup> “δανεισμοί”: préstamos,

<sup>446</sup> “οὐσίας”: fortuna, hacienda, bienes, riqueza; esencia, propiedad.

<sup>447</sup> *República*, IX, 574 e

<sup>448</sup> Se refiere a los placeres que rodean la parte racional del alma. Seg

<sup>449</sup> *República*, IX, 575 a

paz, entonces causarán pequeños<sup>450</sup> males a la polis, como robar, despojar templos, hacer esclavos a hombres libres, delatar o prevaricar.

Pero **si son muchos**, y también los que les siguen, cuando se dan cuenta de su fuerza por el número, engendran como tirano al más grande entre ellos. “*Pero cuando llega a ser grande el número de esos hombres y el de los otros que les siguen, y cuando se dan cuenta de su multitud, entonces son ellos los que, ayudados por la insensatez del pueblo, engendran como tirano a aquel de entre ellos que lleve a su vez en la propia alma al más grande y consumado tirano.*”<sup>451</sup>

Si la polis no lo consiente, el tirano reprimirá a su patria si puede, atrayéndose nuevos amigos y esclavizará a la patria o patria, como dicen los cretenses<sup>452</sup>.

**Antes de gobernar y en privado**, conviven con aduladores, dispuestos a servirles en lo que sea, o ellos mismos, si en algo necesitan de alguno, se arrastran hasta conseguir lo que quieren<sup>453</sup>. No son en toda su vida amigos de nadie, sino que siempre son déspotas de alguno o esclavos de otro, “*pues de la verdadera libertad y amistad la naturaleza tiránica no gusta nunca.*”<sup>454</sup> Son desleales e injustos. Éste es el hombre más perverso, el que es igual en vela que en sueños. Y el hombre más perverso es también el más desgraciado, y en mayor grado y duración cuanto más y por más tiempo ejerza la tiranía.

Identifica el carácter del hombre tiránico con la polis tiránica y el del democrático con la gobernada democráticamente, y también el de los demás. Existe la misma proporción en virtud y felicidad entre una polis y otra, igual que entre un hombre y otro<sup>455</sup>.

Partiendo de esta premisa, establece la diferencia en virtud entre la polis tiranizada y la gobernada por el rey<sup>456</sup>, a la que se ha referido antes y concluye que **son opuestas**<sup>457</sup>, ésta es la mejor y la otra la peor que existe. Esto se aplica también a su felicidad y desdicha.

Platón exige que el juez que vaya a examinar esto, tenga capacidad de juzgar, experiencia y conocimiento de la vida del tirano<sup>458</sup>.

Comienza el **análisis** partiendo de la idea de la **semejanza** que existe **entre la polis y el individuo**: se llama esclava a la **polis** que está tiranizada, y aunque en ella se ven señores y hombres libres, éstos son pocos, la mayoría es infelizmente esclava, por tanto si el individuo es semejante a la polis, su alma también está llena de esclavitud y

---

<sup>450</sup> Aunque lo parezca no habla con ironía, porque tiene en cuenta la cantidad como se verá con lo que explica a continuación.

<sup>451</sup> *República*, IX, 575 c

<sup>452</sup> Las palabras cretenses se reflejan en la expresión “madre patria”.

<sup>453</sup> Esta situación se refiere a Dionisio II, tal como indica Platón en la *Carta VII* y Plutarco en la vida de Dión, 14,3.

<sup>454</sup> *República*, IX, 576 a

<sup>455</sup> Es conveniente tener en cuenta que, para la mayoría de los presocráticos, el hombre es un microcosmos del universo, regido por las mismas leyes, por tanto considerar la polis, un intermedio entre ambos, como regida por las mismas leyes que el hombre no es una idea ajena a esta concepción.

<sup>456</sup> La polis aristocrática, regida por gobernantes que tienen el conocimiento de la idea del bien.

<sup>457</sup> Así cierra el círculo y piensa que de una tiranía puede salir un régimen aristocrático.

<sup>458</sup> Se refiere a sí mismo, que es capaz de juzgar sin tener en cuenta las apariencias y que ha vivido con el tirano Dionisio I de Siracusa.

vileza y sus partes más nobles están en servidumbre, mientras domina la parte más pequeña, pero también la más malvada y furiosa.

El **alma tiranizada** también es esclava<sup>459</sup>, y estará llena de turbación y de pesar.

Y si la polis tiranizada es pobre, el alma tiránica debe ser también pobre e indigente.

Tanto la polis como el tirano tienen miedo. Esta polis es la más desdichada de las polis, en cambio todavía puede ser el hombre tiránico el más desdichado de todos los hombres si, sin terminar su vida como particular, un azar le permite ejercer la tiranía.

Se vería obligado a halagar a algunos de sus esclavos, a hacerlos libres sin necesidad y a aparecer como adulator de sus propios servidores o perecer. También podría la misma divinidad establecer a su alrededor una multitud de vecinos que no tolerase que nadie pretendiese mandar en otro, lo que aumentaría sus males al estar vigilado alrededor por sus enemigos, estaría preso el tirano y sólo a él le estaría prohibido salir de su polis y contemplar todo aquello que desean contemplar los demás hombres libres, así vive la mayor parte del tiempo metido en su casa como una mujer, envidiando a los otros ciudadanos si salen fuera y ven algo que merezca ser visto.

Por tanto su cosecha de grandes males es incluso mayor si por alguna circunstancia se ve forzado a ejercer la tiranía. En realidad “... *el auténtico tirano resulta ser auténtico esclavo, sujeto a las más bajas adulaciones y servidumbres, adulator de los hombres más perversos, totalmente insatisfecho en sus deseos, carente de multitud de cosas y verdaderamente indigente, si aprendemos a mirar en la **totalidad** de su alma; lleno de miedo durante toda su vida y lleno de sobresaltos y dolores, si realmente se parece su disposición a la de la polis que gobierna. Y se parece mucho, en efecto.*”<sup>460</sup>

Además hay que añadir que si ejerce el mando, es obligatorio para él ser envidioso, desleal, injusto, carente de amigos, impío, albergador y sustentador de toda maldad y como consecuencia de todo esto infeliz en grado sumo; por último debe hacer iguales que él a todos los que están a su lado.

El hombre más desdichado, el peor y el más injusto es el que siendo tirano se tiranice en mayor grado a sí mismo y a su polis.

El tirano se escapa de la ley y de la razón y vive entre placeres serviles y mercenarios.

Concluye afirmando que “*el placer de los demás, excluido el filósofo, no es completo ni puro, sino que está sombreado, conforme oí yo decir a alguno de los sabios*”<sup>461</sup>; y ésta es, para el injusto, la mayor y más importante de sus caídas.”<sup>462</sup>

Podríamos afirmar con Croiset<sup>463</sup>, que la democracia no tiene un enemigo mayor que la demagogia.

---

<sup>459</sup> La doctrina platónica considera que sólo el bien puede ser querido.

<sup>460</sup> *República*, IX, 579 e. Se puede referir a Dionisio II

<sup>461</sup> Estos sabios son probablemente los seguidores de la escuela pitagórica, a quienes con el mismo nombre alude Platón en diversos pasajes.

<sup>462</sup> *República*, IX, 583 b

<sup>463</sup> CROISSET, A., *Les Démocraties antiques*, Paris, Ed.Flammarion, 1909, pág. 335

## 4. LA POLITEIA PLATÓNICA

### 4.1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Aristóteles en el libro II de la *Política*, al hacer la crítica a las ideas políticas de la *República* y las *Leyes*, y para determinar la originalidad de Platón presenta dos antecedentes de algunas de sus ideas las de **Faleas de Calcedonia**<sup>464</sup> (finales s. V o principios del IV a.C.), y las de **Hipódamo de Mileto** (V a.C.) Y en este punto también va a referirse a Fidón de Corinto que se había ocupado de regular la propiedad.

Dice que hay otros regímenes propuestos por filósofos o políticos y todos le son más próximos a los vigentes que los pensados por Platón, considera que ningún otro había innovado sobre la comunidad de mujeres e hijos, ni sobre las comidas en común para mujeres. Pero hay otros que han regulado en lo relacionado con la propiedad.

Sobre Faleas dice que consideraba que el reparto de la tierra debía ser igualitario, porque todos los enfrentamientos políticos internos tenían su origen en conflictos relativos a la propiedad de la tierra, que era el medio de vida de los ciudadanos y en cierto modo la base de la participación en la polis. Por ello debería existir una ley que corrigiera las tendencias a la desigualdad obligando en los matrimonios a pagar la dote al más rico de los dos padres, es decir no por principio al padre de la novia. También instaba a una igualdad en la educación de todos los ciudadanos.

Aristóteles al explicar su legislación va rebatiendo la idea de igualdad en la educación y la de igualdad en la propiedad, ya que considera que las sublevaciones no se producen sólo por la desigualdad en la propiedad, el pueblo se subleva por la desigualdad en la riqueza y las clases distinguidas por los honores si se les iguala.

*“Hay también algunos otros regímenes, unos ideados por particulares y otros por filósofos y políticos, todos ellos más próximos a los establecidos y actualmente en vigor que los dos de que hemos hablado, pues ningún otro ha propuesto innovaciones sobre la comunidad de hijos y mujeres, ni sobre comidas en común para las mujeres, sino que todos empiezan más bien por las necesidades de la villa.*

*Algunos opinan que lo más importante es que la propiedad esté bien ordenada, ya que todas las revoluciones giran en torno a ella. **Faleas de Calcedonia**<sup>465</sup> fue el primero en introducir esta cuestión, al decir que las posesiones de los ciudadanos deben ser iguales, y consideraba esto fácil de realizar en las ciudades recién fundadas; en cuanto a las ya establecidas, esa igualdad, más dificultosa, podría sin embargo conseguirse rápidamente si los ricos dieran dotes y no las recibieran, y no las dieran los pobres pero sí la recibiesen.*

*Platón, al escribir las *Leyes*, pensó que se debía permitir el aumento de la propiedad hasta cierto límite, pero que ningún ciudadano debía tener derecho a adquirir más de quíntuplo del mínimo fijado, como ya dijimos antes.”*<sup>466</sup>

---

<sup>464</sup> Hipodamo (Mileto, 498-408 a. C.).

<sup>465</sup> Faleas, contemporáneo de Platón, introdujo esta legislación para evitar revueltas civiles.

<sup>466</sup> Ya hemos advertido que Platón en *Leyes* V, 744 e, realmente establece el cuádruplo.

*“Pero no debe ocultarse a los que así legislan lo que de hecho olvidan: que si deben regular la magnitud del hacienda tienen que regular también el número de hijos, ya que si el número de hijos rebasa la cuantía de la hacienda, la ley se anulara necesariamente, y aún aparte de esa anulación, es malo que muchos ricos se empobrezcan, y difícil será que no sean revolucionarios. Por eso la igualdad de la propiedad tiene una evidente influencia en la comunidad política, y algunos de los antiguos parecen haberse dado cuenta de ello.*

*Por ejemplo, Solón estableció una ley que prohibía adquirir toda la tierra que se quisiera; análogamente, hay leyes que prohíben vender la hacienda<sup>467</sup>; y así, entre los locrios<sup>468</sup> está establecido que no se venda si no se muestra que ha ocurrido una desgracia manifiesta; y también conservar los antiguos lotes de tierra. La inobservancia de esta ley hizo demasiado democrático el régimen de Leucade<sup>469</sup>, al no ser ya posible el acceso a las magistraturas desde una determinada de tributación.”<sup>470</sup>*

Establece que puede haber igualdad de bienes pero éstos pueden resultar igualmente excesivos o ser para todos escasa de forma que vivan penosamente.

*“Por otra parte, puede existir la igualdad de bienes y ser éstos excesivos, de modo que se viva en la molicie, o bien demasiados escasos, de suerte que se viva en la miseria. Es evidente, por tanto, que no basta con que el legislador iguale la propiedad, sino que debe proponerse como meta un término medio. Pero además, aun cuando se estableciera para todos una propiedad moderada, no se ganaría nada con ello, porque es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad, y eso no es posible si no gracias a una educación suficiente por medio de las leyes. Quizá respondería Faleas que eso es precisamente lo que dice; cree, en efecto, que los ciudadanos deben ser iguales en dos cosas: la propiedad y la educación. Pero es preciso decir en qué consistirá la educación, y el que sea una y la misma no tiene ninguna importancia, ya que puede ser una y la misma, pero tal que haga a los hombres ambiciosos de dinero, o de honores, o de ambas cosas.*

*Además, las sediciones no sólo se producen por la desigualdad de la propiedad, sino también por la de los honores, y en un caso ocurre lo contrario que en el otro: las masas se rebelan por la desigualdad de las propiedades, los selectos si hay igualdad en los honores; por eso se dijo “el mismo honor para el bueno y para el malo”<sup>471</sup>.*

*Los hombres no delinquen sólo por las cosas necesarias –lo que Faleas cree remediar con la igualdad de bienes, de modo que no se robe por frío o por hambre-, sino también para gozar o satisfacer deseos; si sus apetitos van más allá de lo necesario, delinquirán para calmarlos; y no sólo en este caso, sino también, siempre que les apetezca, para gozar de los placeres que no llevan consigo dolor.”*

¿Cuál es el remedio para estos tres males? Para el primero, fortuna y trabajo moderados; para el segundo, templanza; en cuanto al tercero, si los hombres quisieran disfrutar por sí mismos no buscarían remedio sino en la filosofía, pues los otros placeres

---

<sup>467</sup> Parece que hubo leyes de esta clase en Turios, y Élida y en Afitis

<sup>468</sup> Los locrios tuvieron como legislador a Zaleuco.

<sup>469</sup> Colonia de Corinto, fue fundada en el siglo VII en la parte occidental de Grecia.

<sup>470</sup> *Política*, Libro II, 1266 b

<sup>471</sup> *Ilíada*, IX, 319



necesitan de otros hombres. Los mayores delitos tienen por causa los excesos, no la necesidad; por ejemplo, los hombres no se hacen tiranos para no pasar frío. Y por eso se conceden los mayores honores al que mata, no a un ladrón, sino a un tirano. .”<sup>472</sup>

Para Aristóteles el régimen de Faleas sólo remedia las pequeñas injusticias y sólo se preocupa de adoptar medidas internas olvidándose de las relaciones que tiene que tener una polis con las demás.

*“Además, por lo general sólo le interesan las medidas que tienen por fin el buen gobierno del interior, y es necesario considerar también las relaciones con los vecinos y con todos los extranjeros. Es necesario, por tanto, organizar el régimen con vistas a la potencia bélica, de la que Faleas nada dice. Análogamente, no basta que la riqueza sea suficiente para las necesidades de la ciudad, sino también para los peligros exteriores. Por eso, ni conviene que sea tanta que los vecinos más poderosos la codicien y los que la poseen no puedan rechazar a los invasores, ni tan poca que no se pueda afrontar una guerra ni aún con un enemigo igual o semejante. Faleas no ha determinado nada; pero no debe ocultarse que conviene cierta abundancia de recursos. Quizá el mejor límite sea tal que el exceso de riqueza no haga más ventajoso para los fuertes luchar contra la ciudad que si no tuvieran tanta.”*<sup>473</sup>

Reconoce que es conveniente que haya igualdad, pero no le da tanta importancia como la que tiene para Faleas, porque considera que la ambición es insaciable por naturaleza.

*“Es, sin duda, conveniente que los bienes de los ciudadanos sean iguales para que no haya disensiones entre ellos, pero esto no tiene gran importancia que digamos.*

*En efecto, los nobles se ofenderían por pensar que no era justo que fuesen iguales, y es notorio que por ello se arrojan con frecuencia a ataques y rebeliones. Y la avaricia de los hombres es insaciable: al principio basta con dos óbolos solamente<sup>474</sup>, cuando se acostumbran a ellos siguen pidiendo cada vez más, hasta el infinito, porque la ambición es ilimitada por naturaleza, y la mayoría de los hombres viven para satisfacerla.*

*El principio de la reforma consistirá, más que en igualar las haciendas, en procurar que los ciudadanos naturalmente superiores no quieran poseer más, y que las clases bajas no puedan; es decir, que sean inferiores pero sin injusticia. Ni siquiera trata adecuadamente la cuestión de la igualdad de la hacienda, pues sólo iguala la propiedad de la tierra, y la riqueza puede consistir también en esclavos, ganados, dinero y multitud de los llamados bienes muebles.*

*Por tanto, o se debe buscar la igualdad o cierta medida en todas las cosas, o hay que prescindir totalmente de ello.”*<sup>475</sup>

---

<sup>472</sup> *Política*, Libro II, 1266 b - 1267 a

<sup>473</sup> *Política*, Libro II, 1267 a

<sup>474</sup> Se trata de una circunstancia histórica y concreta de Atenas en el siglo V a.C. El gobierno de la ciudad concebía dos óbolos a cargo del fondo público para subvencionar a los ciudadanos pobres y que con ellos pudiesen asistir a las representaciones públicas.

<sup>475</sup> *Política*, Libro II, 1266 b- 1267 a

Es evidente, por esta legislación, que Faleas instituye una ciudad pequeña, ya que todos los artesanos serán esclavos públicos y no constituirán un complemento de los ciudadanos.

El segundo antecedente que señala Aristóteles es el de **Hipódamo de Mileto** que proyecta el ideal político jonio en el urbanismo de la polis, ideal que se concretó en la fundación de una nueva polis que representaba el modelo de polis ejemplar, la polis de Turios. Esta polis debería tener 10.000 habitantes distribuidos en tres sectores: artesanos, campesinos y soldados. La tierra se distribuiría en tres partes: la primera, como pertenencia de los dioses, se reservaba para las celebraciones religiosas. La segunda parte, sería propiedad de la polis para alimentar con ella a los soldados y el último tercio sería distribuido equitativamente entre los campesinos como haciendas de propiedad privada, entendiendo que los artesanos no necesitaban tierra porque vivirían de su trabajo. El gobierno de esa polis correspondería a magistrados y a un alto consejo-tribunal compuesto por hombres de edad avanzada, pero elegidos todos ellos por la comunidad. Ejercerían su protección sobre los extranjeros y las viudas, cuidando también de que los hijos de los soldados muertos fueran alimentados por la comunidad. Estarían previstos también honores públicos para quienes hicieran cosas importantes para la ciudad.

Hipodamo representa la antigua escuela jónica, que primaba la perfección y el lujo. Aristóteles lo describió como original en todos los aspectos y como alguien que deseaba ser un erudito en todas las ciencias de la naturaleza, aunque existen discrepancias sobre si este Hipodamo es el mismo del que habla Aristóteles en *Política*, II y al que se refiere Juan Estobeo en el *Florileo* como Hipodamo, el pitagórico. Aristóteles lo definió como “... un hombre extraño, cuyo afán de distinción le hizo llevar una vida excéntrica”.<sup>476</sup>

Propuso la organización de la polis según relaciones numéricas, en busca de la simetría. La lógica, la claridad y la simplicidad primaban en sus diseños: el plano en forma de damero refleja las divisiones lógicas y matemáticas con las cuales los filósofos/arquitectos del siglo V a. C. buscaban reflejar la sociedad ideal. Hipodamo es considerado el primero de los urbanistas y el trazado que ideó se llama trazado hipodámico.

*“Hipódamo, hijo de Eurifonte, de Mileto, que inventó el trazado de las ciudades y diseño los planos del Pireo, no contento con la gran originalidad de que, por afán de distinguirse, daba pruebas en todo lo demás de su vida –hasta el punto de que algunos consideraban que vivía de un modo excesivamente afectado, con su larga melena y ricos adornos, aparte de su vestido, barato, pero de abrigo, no sólo en invierno, sino también en tiempo de verano-, quiso ser entendido acerca de la naturaleza entera y fue el primero que sin ser político intentó hablar del régimen mejor.*

*La ciudad que proyectó tendría diez mil ciudadanos, divididos en tres clases<sup>477</sup>: una, de artesanos; otra, de campesinos, y la tercera, de defensores armados. Dividió*

---

<sup>476</sup> *Política*, Libro II, 1267b, 8,1

<sup>477</sup> Los pitagóricos preferían el número tres, pensaban que todo lo que era divisible por tres era perfecto. Aristóteles no va a estar de acuerdo con esta división tripartita de la polis.

*asimismo su territorio en tres partes<sup>478</sup>: una sagrada, otra pública y otra privada. Sagrada, la parte que había de suministrar los dones acostumbrados para los dioses; comunal, aquella de cuyos productos habían de vivir los defensores, y privada, la de los campesinos.*

*Pensó también que debería haber únicamente tres clases de leyes, ya que las causas de los procesos eran también tres en número: injurias, daños y perjuicios, y muertes. Estableció un tribunal supremo, al que deberían llevarse todos los procesos que parecieran mal juzgados, y lo constituyó con cierto número de ancianos elegidos.*

*En cuanto a los fallos de los tribunales, pensó que no debían hacerse votando con guijarros, sino llevando cada uno una tablilla en la que escribiría la sentencia si era simplemente condenatoria, que entregaría en blanco si absolvía libremente, y si su sentencia era en parte condenatoria y en parte absolutoria, la explicaría.*

*La actual legislación sobre este punto no le parecía acertada porque, a su juicio, obligaba a los jueces a perjurar en un sentido o en otro.*

*Estableció también una ley para que fuesen honrados los que hicieran algún invento útil para la ciudad y se alimentarse por cuenta del régimen a los hijos de los muertos en la guerra, como si no existiera aún ninguna ley de este tipo en otros lugares; de hecho, existe actualmente en Atenas y en otras ciudades.*

*Todos los magistrados habían debían elegidos por el pueblo, y entendía por pueblo las tres partes de la ciudad. Los elegidos deberían cuidarse de los asuntos de la comunidad, de los extranjeros y de los huérfanos. Esto es lo principal y más digno de mención en la ordenación de Hipódamo.”<sup>479</sup>*

A continuación realiza la crítica a estas medidas.

Podrían hacerse objeciones en primer lugar a la división de los ciudadanos. En efecto, los artesanos, los campesinos y los que tienen armas participan todos en el gobierno de la Polis, pero los agricultores no tienen armas, y los artesanos ni tierra ni armas, de modo que vienen a ser casi esclavos de los que están armados. Evidentemente es imposible que participen de todos los cargos: pues los estrategos, los guardianes de la ciudad y los magistrados supremos en general se nombrarán necesariamente entre los que tienen armas; y si no participan en el régimen, ¿cómo podrán sentirse afectos a él? Los armados tendrán que ser más fuertes que las otras dos partes juntas, y esto no es fácil si no son muchos. Pero de ser así, ¿qué necesidad hay de que los otros participen en el régimen y esté en su mano el nombramiento de los magistrados? Además, ¿qué utilidad tendrán los campesinos para la ciudad?

Artesanos debe haber necesariamente, ya que toda ciudad necesita artesanos, y pueden vivir de su oficio como en las demás ciudades; en cuanto a los campesinos, si suministrasen el alimento a los ciudadanos armados sería razonable que constituyeran una parte de la ciudad; ahora bien, la tierra es propiedad suya y la trabajan particularmente.

---

<sup>478</sup> Esta división del territorio existía en muchos estados griegos, por ejemplo en Creta, en Lacedemonia y en Atenas.

<sup>479</sup> *Política*, Libro II, 1267 b -1268 a

Además, respecto de la tierra comunal, que debe servir para sustento de los defensores, si la cultivan ellos mismos, no serán distintas la clase combatiente y la agricultura, como pretende legislador, y si los que la cultivan son distintos de los cultivadores particulares y de los combatientes, constituirán una cuarta parte de la ciudad sin participación en nada, sino ajena a la república. Y si se supone que los mismos cultivan las tierras privadas y la comunal, el producto que se coseche no será suficiente para que cada uno abastezca dos casas; y ¿por qué no deben sacar simplemente de la tierra y de las mismas parcelas su propio sustento y el que deben suministrar a los combatientes? Todo esto es ciertamente muy confuso.

Lo que significa la explicación aristotélica es que la preocupación por la distribución de la propiedad y la igualdad de los ciudadanos no ha sido una idea original de Platón, sino que tiene sus precedentes.

Julián Marías<sup>480</sup> señala que la forma más antigua de esta raíz filosófica del pensamiento político griego es la pitagórica. Es conocido el carácter político aristocrático, de lucha a la vez contra la tiranía y la democracia, que adquirió el pitagorismo en la Magna Grecia, sobre todo en Crotona.

---

<sup>480</sup> MARÍAS, J., en *Política de Aristóteles, Introducción*, Madrid, Editorial Centro Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, pág. XIX

## 4. 2 CARACTERÍSTICAS DE LA POLITEIA

La *República* se sitúa en el Pireo que es el lugar que refleja la historia de Atenas desde el final de las Guerras Médicas hasta la época de Platón. Las *Leyes* se sitúan en la isla de Creta.

La situación en la *República* es el momento del regreso de unas celebraciones religiosas, en principio solo acompañado de su hermano Glaucón, pero enseguida se unen a otros amigos, en total suman diez y representan todas las tendencias ideológicas de la Atenas en su tiempo. En las *Leyes*, el ateniense que puede encarnar a Platón, se dirige con dos compañeros, uno cretense y otro lacedemonio hacia el santuario de Zeus.

La *República* comienza con la búsqueda de la definición de justicia, en la que se dan tres opiniones cada una referida a un momento histórico, el pasado el presente y el futuro, que es en el que se enmarcará la obra.

En las *Leyes* se busca la aplicación concreta de la justicia y hace un análisis histórico de las formas de gobierno, se hace una regulación concreta para la fundación hipotética de la nueva polis de Magnesia.

Hace una clasificación tripartita y jerárquica de los habitantes de la polis y los clasifica por sus cualidades. Excepto el filósofo los demás tienen dos caracteres o formas de actuar. Platón siempre realiza las divisiones alternando las de dos y tres.

Platón construye su Politeia sobre tres grupos de ciudadanos. Cada grupo se especializa como en la naturaleza para realizar una actividad común. Y Platón los distribuye jerárquicamente según una escala por sus virtudes y capacidad, pero estos tres grupos no son castas hereditarias<sup>481</sup>, son permeables y no atienden al linaje.

La base de la sociedad la constituyen los productores, que reflejan la sociedad griega en su evolución desde la aristocracia hasta la democracia. Éstos tienen una virtud, común a los dos subgrupos integrantes, la templanza, aunque sus vicios son distintos, el hedonismo, integrado por la lujuria, la gula y la ebriedad, para los artesanos y la codicia o la avaricia para los comerciantes.

A continuación en el grupo de los guardianes aparecen reflejados dos sistemas políticos, el primero el de Esparta caracterizado por la búsqueda del honor y la fama y orientada a la actividad militar, dentro de este mismo grupo le sirve como ejemplo, caracterizado por la magnanimidad, pero que se concreta en su opuesto y se refleja en la tiranía, éste caracterizado en su aspecto positivo es el más cercano al sistema gobernado por el filósofo, es decir por la razón, y que es el modelo que él propone.

Esto explicaría que Platón considerase que de la tiranía podría nacer su polis, porque a imitación del ciclo cósmico, sería el siguiente paso lógico, para volver a degenerar y así sucesivamente.

Los productores son reales y en mayor número, hay pluralidad de oficios, esa pluralidad la identifica con algo negativo. Están apegados a las cosas, a lo material. Los guardianes en menor número ocuparían el término medio. Y los filósofos en número aún más reducido representan a la minoría de los gobernantes, el otro lado del triángulo.

---

<sup>481</sup> TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, 15ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2010 , p.145

Los gobernantes son los únicos que ejercen la dirección política, por lo que su gobierno es unitario y sería una tecnocracia, al mismo tiempo con una gran carga de valores morales.

Hegel dice que “...cuando Platón afirma que deben gobernar los filósofos, lo que quiere decir es que todo el estado de cosas existente debe determinarse con arreglo a principios generales.”<sup>482</sup>

En la *República* el gobierno podría adoptar la forma de una monarquía.

En el *Político*, las formas de gobierno que va a establecer siguen dos criterios, el primero cuantitativo, tiene en cuenta el número de los que participan directamente en el gobierno, el segundo cualitativo responde al hecho de que se gobierne con sujeción forzada o aceptación voluntaria, pobreza o riqueza, con legalidad o ausencia de leyes<sup>483</sup>. Habría por tanto tres formas legítimas de gobierno y tres ilegítimas. Los gobiernos legítimos son la monarquía o realeza, la aristocracia y la democracia moderada, dependiendo de si gobierna una sola persona, una minoría selecta o el conjunto de los ciudadanos. Sus formas corruptas son la tiranía, la oligarquía y la democracia violenta, que hoy llamaríamos demagogia.

Estas formas de gobierno las establece jerárquicamente, en la primera clasificación el orden es descendente, la primera es la mejor, sería la monarquía y en las formas ilegítimas el orden se invierte, es ascendente y el mejor sería la demagogia. La aristocracia y la oligarquía ocupan en cada clasificación el lugar intermedio.

Lo que es negativo tiene que elevarse hasta lo positivo, mientras que a lo que es mejor sólo le queda el camino descendente. Este proceso dialéctico de ascensión y de descenso, ya lo siguió en la *República*, cuando al hablar de los caracteres en la sociedad sigue un orden ascendente hasta llegar al filósofo, mientras que en las formas de gobierno sigue la línea descendente y empieza a analizarlas desde la timocracia.

La terminología ya era común en Grecia y las formas de gobierno fueron objeto de una teoría empírica y a ellas se refiere también el historiador Herodoto.

En las *Leyes* ese gobierno ese gobierno se convierte en una teocracia. Aquí Platón añade a la anterior clasificación la forma mixta de gobierno, una mezcla de monarquía y democracia, que en realidad es más bien una mezcla de aristocracia u oligarquía y de democracia, esta mezcla es para él la única capaz de asegurar la estabilidad social con el **contrapeso** de principios opuestos y complementarios que se moderan unos a otros<sup>484</sup>.

Esta teoría de las formas mixtas de gobierno ejercerá una gran influencia en el futuro, y llegará hasta el pensamiento moderno. Aristóteles será el primero en recogerla en el libro VI de la *Política*, aunque criticará la forma mixta establecida por Platón.

La educación de estos tres grupos será común. En una primera etapa se establecen las enseñanzas que pueden realizar todos los ciudadanos, la música o literatura, la música propiamente dicha y la gimnástica. A continuación los guardianes seleccionados podrán continuar sus estudios de matemáticas, geometría plana y sólida y astronomía. Todas estas enseñanzas tienen dos funciones, en el plano intelectual son propedéuticas, tienen como finalidad facilitar la posibilidad de llegar al conocimiento

---

<sup>482</sup> HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 8ª reimp., Trad. de Wenceslao Roces, México, Ed. F. C. E., 2005, p. 157

<sup>483</sup> *Político*, 291 d – 294 a

<sup>484</sup> *Leyes*, 692 c

del bien y en el plano político su finalidad fundamental es la transmisión de unos determinados valores, los necesarios para aceptar las leyes de la polis.

Una vez seleccionados los posibles gobernantes las virtudes que han necesitado para ir ascendiendo en cada una de las etapas se reflejarán en la polis, será una polis caracterizada por la templanza, la moderación, la justicia y la sabiduría.

Estas virtudes van a ser obtenidas después de establecer la comunidad de bienes de mujeres y de hijos, que significa el rechazo a la riqueza, a los placeres y a la pertenencia familiar, porque la razón es superior a la naturaleza, y la polis superior al individuo.

Como la polis que va fundar será una polis griega, sus ciudadanos serán buenos y civilizados, amantes de Grecia y participarán de los mismos ritos religiosos que los demás griegos, considerarán sedición su discordia con otros griegos, no guerra, y se portarán como personas que deben reconciliarse, por lo que no los castigarán ni con la esclavitud, ni con la muerte, siendo para ellos verdaderos correctores y no enemigos. Por ser griegos, no talarán Grecia, ni incendiarán sus casas, ni admitirán que en cada ciudad sea todos enemigos suyos, lo mismo hombres que mujeres y niños; sólo admitirán que hay unos pocos enemigos, los autores de la discordia, y sólo llevarán la reyerta hasta el punto que los culpables sean obligados a pagar la pena por la fuerza del dolor de los inocentes. Con los bárbaros en cambio deberán portarse *“como ahora se portan los griegos unos con otros.”*<sup>485</sup> Critica la desunión de los griegos en su momento histórico, y culpa de ella a los políticos. La aristocracia y la oligarquía ocupan en cada clasificación el lugar intermedio.

En cuanto a la posibilidad de su realización, Platón dice que igual que un pintor no puede demostrar que exista realmente un hombre que ha pintado, su discurso no pierde fuerza si no puede demostrar que es posible establecer esa polis que deriva del modelo que ha construido. Admite que su polis es un **modelo** y que no se puede llevar a la práctica tal como se enuncia, porque es natural que la realidad se acerque menos a la verdad que la palabra, pero se conforma si es capaz de descubrir cómo administrar una polis que se acerque a ese modelo. Y establece: *“A menos que los filósofos reinen en las polis o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastias practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a **coincidir una cosa y otra**, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los de género humano.”*<sup>486</sup>

Mientras esto no suceda cree que su polis no verá la luz del sol.

**Termina la República** diciendo que ese relato no se perdió y les puede salvar a ellos si lo creen, con lo cual pasarán felizmente el río del Olvido y no contaminarán su alma. *“Antes bien, si os atenéis a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal y capaz de sostener todos los males y todos los bienes, iremos siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas formas la justicia, juntamente con la inteligencia para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses, tanto durante nuestra permanencia aquí como cuando hayamos recibido, a la manera de los vencedores que los van recogiendo en los juegos, los galardones de aquellas virtudes; y acá, y también en el viaje de mil años”*<sup>487</sup> *que hemos descrito, seamos felices.”*<sup>488</sup>

---

<sup>485</sup> República, V, 471 b

<sup>486</sup> República, V, 473 d

<sup>487</sup> Se refiere al mito de Er.

### 4. 3 RELACIONES SOCIALES ENTRE CIUDADANOS Y CON EL PODER

En las relaciones sociales hay que contemplar dos planos. Por un lado, la **relación entre el individuo en la polis**, en la que la idea de unidad exige la superioridad de la polis sobre el individuo y su total sumisión a las leyes establecidas por Platón, exige una obediencia absoluta.

Por otro lado las **relaciones de los ciudadanos entre sí**, que deben basarse en la igualdad para lograr la unidad de la polis.

En el primer plano, la idea del bien común en su pensamiento se va a reflejar en medidas concretas.

Le conduce a justificar la eugenesia. Ésta empieza desde el nacimiento, para lograr mejorar a los guardianes, defiende que se realice un sorteo amañado para unir a los mejores entre ellos y así garantizar que su descendencia siga perteneciendo al grupo de los guardianes y futuros gobernantes.

Continúa en la educación donde se realiza la selección de los mejores ciudadanos, apartando y escondiendo al que no reúna las condiciones necesarias, y manteniendo el control de los individuos durante toda su vida, para garantizar que las leyes de la polis no vayan a verse alteradas.

También la subordinación a las necesidades de la polis implica la aceptación de la eutanasia pasiva, dejar morir a los débiles o enfermos y se refleja sobre todo cuando habla de la medicina y que sus tratamientos sólo deben aplicarse para situaciones puntuales, no crónicas.

Y para evitar que haya cambios, por la idea de la inmutabilidad, intenta limitar el número de hijos que pueden tener los ciudadanos y establece cuándo es el momento más adecuado para la procreación y con quién.

La especialización que caracteriza a la división social exige que todo el mundo acepte sus limitaciones, y que los gobernantes o el Consejo Nocturno establezcan quien tiene que pertenecer a cada grupo, vigilando también en el ámbito privado el cumplimiento de las leyes. Tienen que ejercer una labor de control permanente durante toda la vida de los guardianes y castigar al que no se adapte a su polis, como refleja con más claridad en las *Leyes*<sup>489</sup>. Pemán denomina a su sistema político “estatolatría”.<sup>490</sup>

*“...quien se proponga sacar a la luz leyes acerca de cómo es menester que obren en su vida oficial y pública las polis, pero crea que acerca de lo privado no conviene nada que sea una coacción, antes bien, que es preciso que cada cual tenga libertad para vivir como se le antoje a lo largo del día entero sin necesidad de que la ordenación se extienda a todo, y por ello deje sin regular lo privado creyéndose que así van ellos a consentir en vivir conforme a leyes en lo público y oficial, ése no tiene razón en opinar así.”*

Y también justifica la mentira en los gobernantes, en contradicción con su defensa de la búsqueda de la verdad para los filósofos que serán los futuros gobernantes. El fin justificaría los medios, los gobernantes pueden mentir para salvaguardar la polis.

---

<sup>488</sup> *República*, X, 621 c -d

<sup>489</sup> *Leyes*, III, 780 a

<sup>490</sup> PEMÁN Y PEMARTÍN, J.M., *Ensayo sobre las ideas filosófico-jurídicas de la República de Platón*, pág. 150



*“Pero también la verdad merece que se la estime sobre toda las cosas. Porque, sino no nos engañábamos hace un momento, y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirva a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicamento, está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos, sin que los particulares puedan tocarla.”*<sup>491</sup>

*“Si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, será a los gobernantes de la polis, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad, sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo. Y si un particular engaña a los gobernantes, lo consideraremos como una falta igual o más grave que la del enfermo o atleta que mienten a su médico o preparador en cuestiones relacionadas con sus cuerpos...”*<sup>492</sup> y si el gobernante sorprende a otro mintiendo *“...le castigará por introducir una práctica tan perniciosa y subversiva en la ciudad como lo sería en una nave.”*<sup>493</sup>

La idea sobre la utilidad de la mentira aparecerá también en el pensamiento de Maquiavelo<sup>494</sup>, el fin justifica los medios, pero en este sólo para que el gobernante se mantenga en el poder.

Popper en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos*<sup>495</sup>, considera a Platón totalitario, él ha destacado estas características de su sistema político, que conducen al totalitarismo, y cuando lo hace está analizando la relación entre el individuo y el poder y es cierto que la sumisión que Platón propone es total.

Aunque Platón aparece como opuesto a la tiranía, es por su carácter violento y la desmedida ansia de riqueza y de poder que ha visto reflejada en los que la ejercen. Él pretende imponer el gobierno de los filósofos desde la educación, con la persuasión, convencido que la razón no puede lograr un modelo mejor. Los filósofos se seleccionan por sus virtudes y su capacidad intelectual, pero por la maldad de naturaleza humana y la desconfianza que le generó su experiencia vital en las *Leyes* confía que éstas puedan imponer su ideal por encima de las voluntades humanas.

La armonía y el orden en la polis dependen de la sumisión a la ley, a sus leyes.

En las relaciones entre ciudadanos la sumisión a la polis exige la igualdad entre todos, ricos y pobres, mujeres y hombres. Y esto implica la igualdad de oportunidades y que la polis garantice el acceso a la educación, que la posibilidad de acceder a ella no dependa de la riqueza, sino de la capacidad intelectual y también de los valores que exige para los filósofos, templanza que no sean hedonistas ni codiciosos, valentía y al mismo tiempo mansedumbre, que actúen contra sus enemigos y contra sí mismos con

---

<sup>491</sup> *República*, III, 389 b También aparece en *Leyes* 916 e

<sup>492</sup> *República*, III, 389 b-c

<sup>493</sup> *República*, III, 389 d

<sup>494</sup> Maquiavelo dice: *“Cuando un príncipe dotado de prudencia ve que su fidelidad en las promesas se convierte en perjuicio suyo y que las ocasiones que le determinaron a hacerlas no existen ya, no puede y aún no debe guardarlas, a no ser que él consienta en perderse.”* (Y que Napoleón comenta con la frase “No hay otro partido que tomar”) Y más adelante dice: *“En las acciones de todos los hombres, pero especialmente en las de los príncipes, contra los cuales no hay juicio que implorar, se considera simplemente el fin que ellas llevan. Dedíquese, pues, el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si sale con acierto, se tendrán por honrosos siempre sus medios...”* (Comentario de Napoleón: “Triunfad siempre, no importa cómo; y tendréis razón siempre.”) *El Príncipe*, Madrid, Ed. Espasa, 1976, Cap. XVIII, pag. 86-88

<sup>495</sup> POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ed. Planeta, 1992

valor, pero que no provoquen las divisiones con el odio hacia los ciudadanos que integran la polis y eso incluye también a los ricos. En definitiva que sean justos y busquen la verdad y la sabiduría.

En **la relación entre los individuos**, en la *República*, la idea de unidad exige la de igualdad, la comunidad de los bienes, mujeres e hijos; la igualdad entre hombres y mujeres. Además para mantener la jerarquía social establecida por Platón, también implicará la igualdad de oportunidades. En las *Leyes* ya no defiende la idea de la eliminación de la propiedad privada para los gobernantes, pero sí determina la igualdad en el lote de tierra asignado a cada ciudadano.

Filósofos o pensadores como Tomás Moro<sup>496</sup> y toda la filosofía o literatura utópica, Rousseau y Marx han destacado las ideas de igualdad de oportunidades, la consideración de la propiedad privada como la causa de todos los males y la importancia del factor económico como determinante del cambio social.

Han visto el pensamiento de Platón exclusivamente en el plano de las relaciones entre ciudadanos basadas en la igualdad.

---

<sup>496</sup> Tomás Moro escribió su utopía en el siglo XVI y también hace una crítica social repitiendo muchos de los planteamientos de Platón.

### **III) ECONOMÍA Y PROPIEDAD**

## 1. INTRODUCCIÓN: LA ECONOMÍA EN GRECIA

Antes de comenzar el desarrollo hay que tener en cuenta que la teoría política de la Antigüedad no separa el estudio de la política propiamente dicha ni del de la sociología y la economía política. Por tanto los planteamientos económicos se enmarcan dentro o podríamos decir continúan los planteamientos políticos.

Hay de todas formas falta de información sobre este tema, como dice Finley<sup>1</sup> el obstáculo crónico del historiador de economía antigua es la falta de números, incluso las estadísticas de población, razonablemente fidedignas, son tan escasas que la cuestión básica del crecimiento o descenso de la población, en un lugar dado, dentro de un período de tiempo determinado, nunca puede ser solucionada realmente con alguna seguridad. Pero hay alguna cifra de población, ninguna de producción. Los escritores antiguos nunca pensaron en este asunto y no se puede esperar que la arqueología llene este hueco de forma adecuada.

El término griego al que se refiere la economía, *oikonomia*, no tiene el sentido que hoy le damos al término, sino que significaba “administración doméstica”<sup>2</sup>.

Algunos principios económicos, que más tarde retomará Platón, aparecen ya al inicio de la civilización griega.

En la **época arcaica**, se despreciaba el trabajo manual, la producción artesanal y el comercio, tal como reflejan los poemas homéricos y los de Hesíodo, aunque paradójicamente éste es el período que coincide con el comienzo de las grandes navegaciones. Si hubo un cambio de mentalidad, al menos respecto al comercio, probablemente este se produciría con posterioridad y paulatinamente. En esta época, el ideal de la autosuficiencia del *oikos* les hace desconfiar de los productos que la unidad familiar no puede fabricar. Esto, además, es característico del espíritu aristocrático porque el comercio era propio de extranjeros y metecos. Según las leyes del legislador Carondas<sup>3</sup>, del siglo VI a.C., y discípulo de Pitágoras, los comerciantes sólo podían vender mercancías en el mercado y todas las ventas debían hacerse al contado. Platón también propone las mismas ideas en las *Leyes*, en el libro IX, prohíbe comprar a crédito y restringe el comercio al ágora, de alguna manera es fiel a esta antigua mentalidad, con la que pretende evitar que la codicia entre en la comunidad de ciudadanos.

Tanto en Atenas como en Esparta existía esta concepción, idea que atestigua Plutarco: “... *Era también esto, en cierto modo, uno de los bienes y dichas que Licurgo había proporcionado a sus propios conciudadanos: abundante tiempo libre; pues, en modo alguno se les dejaba ocuparse en oficios manuales y, en cuanto a la actividad comercial, que requiere una penosa dedicación y entrega, tampoco era precisa*

---

<sup>1</sup> FINLEY, M.I., *La Grecia antigua*, Barcelona, Ed. Crítica, 2010, pág. 204

<sup>2</sup> ROTHBARD, M. N. *Historia del pensamiento económico*, Vol.I, Madrid, Unión Editorial, 1999 pág. 37

<sup>3</sup> Carondas, legislador griego del siglo VI a. C. y discípulo de Pitágoras, se inspiró en las leyes de Zaleuco de Locri para elaborar las leyes de las colonias calcídicas, las fundadas por la ciudad griega de Calcis en Sicilia y en Italia, entre ellas Catania, su ciudad natal siciliana, y Regio.

*ninguna, ya que el dinero carecía por completo de interés y aprecio. Los ilotas<sup>4</sup> les labraban la tierra y pagaban el tributo fijado.”*

*Uno que se encontraba en Atenas, en tiempo en que había juicios, al ser informado de que alguien había perdido una causa por el delito de pereza y venía triste y acompañado de los amigos, que compartían su indignación y no se resignaban, pidió a los presentes que le indicaran quién era el que había sido condenado por su libertad. ¡Tan propio de esclavos consideraban la dedicación a los oficios y al comercio!”<sup>5</sup>*

Así que la explotación de la agricultura era lo tradicional en la civilización arcaica griega, aunque estos recursos económicos estaban condicionados por la pobreza de la tierra y por su compleja geografía, circunstancia que llevó a los helenos a lanzarse al mar para buscar nuevos lugares de producción e intercambio.

Por otra parte, la cuestión de la propiedad de la tierra, resultaba fundamental para regular y ejercer la participación política en la comunidad.

En un principio, toda la tierra estaba en manos de la aristocracia, pero el incremento demográfico del siglo VII a.C. y el enriquecimiento de una nueva clase de campesinos y comerciantes creó tensiones que abordaron, en Atenas, la reforma de Solón y posteriormente la de Clístenes y, en otras ciudades, diversos regímenes.

La gran importancia y el peso del mundo rural en la civilización griega se ve, además de en la literatura y las artes, también en la propia configuración política y administrativa de las polis griegas, que tenían un gran territorio de tipo rural. Para Víctor D. Hanson en el mundo griego, la explotación de la tierra en pequeñas unidades familiares, formadas por pequeños propietarios que vivían de sus explotaciones agrícolas en pie de igualdad, fue la base de la organización política y social que originó la democracia, frente a la forma en que se cultivaba la tierra en el antiguo oriente, un sistema dirigista y de carácter redistributivo<sup>6</sup>. Este mundo griego tradicional de carácter rural reaparece e influye en la teoría política de Platón, quien cuando planifica una ciudad, en las *Leyes*<sup>7</sup>, reparte la tierra en unidades económicas hereditarias, en el número perfecto de 5.040 familias, con derecho a tener una explotación agrícola.

Ya en la **época clásica**, sería un error pensar que Atenas era sólo una polis sofisticada, la más urbanizada y grande de todas, olvidando que gran parte de su territorio era rural y estaba constituido por los centros de los *demos*<sup>8</sup>, y, sobre todo, por explotaciones agrícolas periféricas. La información que hay acerca de la organización administrativa de la antigua Grecia es siempre fragmentaria, aunque por lo menos en el caso de Atenas existe abundante documentación que permite entender la importancia de los demos rurales. Hernández de la Fuente, se suma a la opinión de Nicholas F. Jones, para quien la organización administrativa de estas circunscripciones, en las que se

---

<sup>4</sup> Esclavos que pertenecían a la polis, es decir al estado, y que eran los encargados de realizar las tareas manuales.

<sup>5</sup> PLUTARCO, *Vida de Licurgo*, 3ª reimp. Ed. Gredos, Madrid 2008 pág. 324, 24, 2-3

<sup>6</sup> HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID; LÓPEZ MELERO, RAQUEL: *Civilización griega*, Alianza Editorial, Madrid 2014, pág..252

<sup>7</sup> PLATON, *Leyes*, 738 a

<sup>8</sup> Pequeñas aldeas.

basaron las reformas conducentes a la democracia ateniense, demuestran el peso de lo rural en las polis<sup>9</sup>.

Pero, al menos en Atenas, es innegable que hubo un desarrollo comercial marítimo, que proporcionaba ingresos al estado en forma de impuestos sobre las transacciones, que estaban destinados a recaudar fondos para el erario público. Sin embargo este comercio, aunque tributaba, no estaba regulado por la polis, pues a ésta sólo le interesaba regular el suministro de trigo, harina y pan.

El desarrollo del comercio internacional en los puertos de Grecia introdujo la figura del préstamo con intereses. Durante la época clásica muchos comerciantes recurrieron al endeudamiento para financiar sus empresas navales, con una tasa de interés de un 12%. Antes de esto había existido un préstamo sin intereses entre personas de confianza, basado en la palabra entre iguales y con un cierto trasfondo de la ética tradicional.

Además y por debajo de estos comerciantes marítimos, había otros vendedores al por menor que comerciaban con sus propios productos, agrícolas o artesanales y a los que se les conocía como tenderos. Éstos actuaban en gremios para protegerse legalmente y pagaban una cuota por mantener un espacio comercial en el mercado público. Su reputación era aún peor que la de los comerciantes. Su actividad era controlada por los *metronomoi*, que vigilaban que sus pesos y medidas fueran realistas y no engañaran con ellos a los compradores.

La economía, el comercio de vasijas y las redes de pastoreo condicionaban las relaciones entre los estados griegos. Las ciudades abrían legaciones unas en otras, encarnadas en la figura del *próxeos*, ciudadano elegido para representar los intereses de una polis extranjera en el seno de la comunidad.

Las principales rutas comerciales cruzaban toda Grecia y recalaban en los grandes puertos como el Pireo o Corinto, y también en los grandes centros de culto de la Grecia continental o isleña. Así, la riqueza de ciertos santuarios panhelénicos se alaba desde muy pronto, la *Ilíada*<sup>10</sup> habla de las riquezas de Delfos y los *Himnos homéricos* de las de Delos. Desde muy pronto se han localizado muestras de comercio de muy distinta procedencia en los santuarios, lo que permite pensar que estos lugares fueron, además de centros de culto, también lugares de intercambio comercial.

El *Himno homérico a Apolo*, recoge el mito de un barco mercante cretense que el dios Apolo desvió de su ruta comercial para convertir a sus tripulantes en sacerdotes de su templo: “*Fue entonces también cuando en su fuero interno calculó Febo Apolo a qué hombres llevaría allí como oficiantes que celebraran su culto en la rocosa Pito. Mientras le daba vueltas a esta idea vio sobre el vinoso ponto un raudo bajel. En él había muchos y valerosos hombres, cretenses, de la minoica Cnosos... Ellos, por su negocio y ganancias, navegaban en una negra nave hacia Pilos.*”<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID; LÓPEZ MELERO, RAQUEL: *Civilización griega*, Alianza Editorial, Madrid 2014, pag.252. La obra de referencia es: JONES, N.F., *Rural Athenas Under the Democracy*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004

<sup>10</sup> HOMERO, *Ilíada*, IX, 404

<sup>11</sup> Himno homérico III a Apolo 387 y ss. Traducción de A. Bernabé

En relación a **la moneda**, en principio en la época oscura imperaban el trueque y el pago en especie, la moneda apareció gradualmente a lo largo del siglo VII a.C., y al principio su forma era la de unas barras de hierro, con las que garantizaban los intercambios. Más adelante con el enriquecimiento provocado por el comercio y el descubrimiento de minas en las montañas, se irán imponiendo las monedas con aleación de oro y plata, o muy frecuentemente de plata pura. Platón en las *Leyes*<sup>12</sup>, establece que la ley prohíba que ningún ciudadano pueda poseer nada de oro ni plata, excepto el dinero necesario para el intercambio cotidiano.

Cada polis tenía el derecho de acuñar moneda, que tenía validez en su ámbito propio y el de sus aliados o vecinos con mayor relación. La moneda griega carecía de universalidad y sólo las polis más potentes comercialmente, como Atenas, Corinto, Mileto o Egina, pudieron imponer su cambio. Se intentó crear un cambio panhelénico y una moneda única, como la moneda de la anficiónía de Delfos, pero en la práctica funcionaban las monedas de las ciudades que tenían un comercio marítimo importante. Platón en las *Leyes*<sup>13</sup>, aunque considera necesaria la existencia de una moneda helénica común, ésta sería sólo para la polis e incluso en este caso, limita la necesidad de su uso a las expediciones militares o viajes a países extranjeros en misiones diplomáticas.

Una de las poquísimas fuentes que aportan información sobre **la propiedad** en el derecho griego es un fragmento del aristotélico Teofrastro, que comenta una ley mercantil sobre la compra-venta<sup>14</sup>.

*“Es vinculante la compra y la venta en lo que respecta a la propiedad (ktesis), tan pronto como se paga el precio y las partes cumplen los requerimientos legales, tales como el registro, o el juramento, o las obligaciones frente a los vecinos; y, en lo que respecta a la transmisión, (de la posesión) y a la propia venta, cuando el vendedor recibe un depósito.”*

Eso, más o menos, es lo que hace la mayor parte de los legisladores, pero hay que desarrollarlo más para asegurar que el vendedor no estaba ebrio, o no actuaba por efecto de la cólera, o simplemente coaccionado, sino que lo hace en pleno uso de la razón – para decirlo en una palabra, que está actuando conforme a lo que es justo -, y todo eso debe estar asegurado cuando se decide a quién es lícito hacer una compra. No hay que comprar por impulso, sino tras una elección pensada.

En algunos casos se determina el montante del depósito, pero la única referencia sobre regulaciones detalladas de los depósitos corresponde a la polis de Turios<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> PLATÓN, *Leyes*, 741 e

<sup>13</sup> PLATÓN, *Leyes*, 742 a-b

<sup>14</sup> Filósofo griego, siglo IV-III a.C. Inicialmente estudió en la Academia, después de la muerte de Platón se unió a Aristóteles que lo nombró su sucesor en el Liceo. Un

<sup>15</sup> Turios, que en época romana fue llamada Copiae, fue una polis de la Magna Grecia, situada en el golfo de Tarento, casi en el mismo lugar que antes había ocupado Sibaris, y fundada en el siglo V. a. C. Sibaris que había llegado a ser una polis muy importante y muy rica, fue derrotada por los habitantes de Crotona. Esto demuestra, una vez más, la intensa relación que existía entre las polis. En época de Pericles, los derrotados sibaritas, pudieron asentarse en Turios. Pericles pretendió que fuese una colonia panhelénica, pero fue sobre todo ateniense, porque los colonos, a causa del problema de la división de la tierra, expulsaron a los descendientes de los sibaritas. En su fundación intervinieron Herodoto, Protágoras de Abdera e Hipodamo de Mileto.

¿Conserva el vendedor la propiedad hasta que se hace el pago, como es la opinión de muchos legisladores, o están en lo cierto Carondas<sup>16</sup> y Platón? Ellos establecen que el pago y la entrega de la cosa tengan lugar al mismo tiempo; y que, si una de las partes se fía de la otra, no haya lugar a pleitos, puesto que habrá sido ella la causante de que se llegue a cometer injusticia.”<sup>17</sup>

Para Fritz Pringsheim<sup>18</sup> este texto permite defender una distinción clara entre propiedad y posesión en Grecia, pero, hoy por hoy, ésta no es la opinión común entre los investigadores, quienes en su mayoría consideran que en Grecia no se distinguían. Por otra parte Paul Millet señala que no hay constancia en las fuentes relevantes de la práctica del depósito, que realmente habría que considerar como una señal o unas arras.

Para Stephen C. Todd<sup>19</sup>, uno de los estudiosos modernos más destacados del comercio ateniense, estas consideraciones de Teofrasto no eran reconocidas por sus contemporáneos como reales, porque para él las referencias a Carondas y Platón sugieren que estaba considerando textos utópicos o propuestas alternativas y que no está hablando realmente de lo que existía, sino de lo que debería haber, serían en definitiva reflexiones y afirmaciones programáticas que nunca llegaron a tener la posibilidad de ser aplicadas.

Sí hay constancia de que las prácticas jurídicas atenienses tenían en consideración el estado mental de quienes legaban por testamento, pero no de quienes vendían bienes inmuebles.

Respecto a la tesis de Pringsheim, por mi parte considero que el texto no se refiere a la transmisión de la posesión, sino a la transmisión de la propiedad en los dos casos, el primero mediante el pago total del precio y el segundo cuando el vendedor se vincula por recibir un depósito, cuya palabra griega, *arrahbon*, coincide con la de arras, que podían ser entregadas por el comprador. Estaría hablando de un contrato de arras y si la entrega de éstas, sería suficiente para transmitir la propiedad al comprador, situación defendida por muchos legisladores, de la que Carondas y Platón discrepan, y que por otra parte es la que actualmente se defiende en nuestro propio derecho civil.

En cuanto a la opinión de Todd, considero que Teofrasto coloca juntos a Carondas y Platón porque defienden la misma opinión sobre cuándo se produce, o debería producirse, la transmisión de la propiedad en la compraventa, no porque sea una situación utópica, sino porque discrepan de lo legislado en algunas polis. Además hay que señalar que Carondas fue un legislador real, que se inspiró en las leyes de Zaleuco de

---

<sup>16</sup> Carondas fue un legislador griego del siglo VI a. C. Era discípulo de Pitágoras y se inspiró en las leyes de Zaleuco de Locri para elaborar las leyes de las colonias calcídicas, las fundadas por la ciudad griega de Calcis en Sicilia y en Italia, entre ellas Catania, su ciudad natal siciliana, y Reggio.

<sup>17</sup> Teofrasto, fr. 21, 4-7. Trad. de R. López Melero.

<sup>18</sup> Fritz Pringsheim (1882–1967) HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID; LÓPEZ MELERO, RAQUEL: *Civilización griega*, Alianza Editorial, Madrid 2014, pag.257. La obra de referencia es: Pringsheim, F.: *The Greek Law of Sale*. Viena, H. Böhlau, 1950.

<sup>19</sup> TODD, S.C., *Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, Ed. Cambridge University Press, 1990



Locri<sup>20</sup> para elaborar las leyes de las colonias calcídicas, sabemos además que tenía formación pitagórica.

Se nos plantea entonces una pregunta, ¿es una coincidencia o todos los pitagóricos defendían las mismas posturas? O también podemos plantearnos sólo que Platón una vez más, como en otros tantos muchos temas, adopta las ideas pitagóricas y quedarnos ahí. En mi opinión, esto no es una simple casualidad o una adopción más que refleja su admiración hacia ellos, sino que, como uno más de ellos, compartía la inmensa mayoría de sus principios y de sus ideas.

Lo importante es que muchas ideas son coincidentes, una de ellas el desprecio a los bienes materiales. Estableció Zaleuco: “*Que todos se esfuercen en ser buenos por afección y en efecto, para hacerse agradables a Dios, que tema más la pérdida del honor y la vida que la de sus bienes; el mejor ciudadano será quien más aprecie la virtud, la justicia, que las riquezas.*”<sup>21</sup>

No se puede establecer que los atenienses tuviesen tan clara como los romanos la distinción entre propiedad y posesión. Sí existen procedimientos de *diadikasia*,<sup>22</sup>, en los que dos personas se disputaban una misma cosa. Estos ejemplos se utilizan para establecer si los atenienses distinguían entre la noción de propiedad o la de posesión, pero en realidad esto depende del sistema jurídico al que pertenezca el investigador. Los investigadores de habla inglesa, que utilizan con frecuencia el derecho común, tienden a pensar que un pleito en el que se trata de decidir quién tiene mejor derecho sobre una cosa se refiere exclusivamente a la posesión, mientras que los investigadores que proceden del ámbito donde se utiliza el derecho civil entienden que este procedimiento de la *diadikasia* tenía como finalidad convertir una situación de hecho en una situación de derecho, lo que implicaría una distinción entre posesión y propiedad.

La obra fundamental sobre el derecho ateniense de Robin Harrison, aclara que los términos que encontramos en la documentación conservada no pertenecen a un lenguaje técnico jurídico, realmente lo que aparece en los discursos forenses son términos descriptivos, que no sirven para establecer distinciones entre formas de propiedad o de su transmisión que tengan un valor jurídico reconocido o ni siquiera económico<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Zaleuco de Locri, fue un rey y legislador griego del siglo VII a. C. que puso la ley por encima de su propia voluntad. Su Código locrio se supone el primer código de leyes escrito de la civilización griega. Sus leyes se extendieron a Crotona y Sibaris en la misma época, y su legislación era claramente favorable a los *aristoi*, los mejores, aunque neutral y conciliadora entre las facciones que los dividían. Su figura se rodea de un halo mítico. También se dice que fue discípulo de Pitágoras, aunque no pudieron ser contemporáneos, porque éste es del siglo VI a. C. Locri o Locris, era una polis de la Magna Grecia, que actualmente se sitúa en Calabria.

<sup>21</sup> ESTOBEO, *Sermón*, 42. Citado en el *Tratado histórico y dogmático de la verdadera religión* de Nicolas Sylvestre Bergier, pág. 288. CICERÓN, *Las Leyes*, I, 2

<sup>22</sup> Disputa entre dos personas que pretenden que una misma cosa es suya, sin estar diferenciadas las partes como demandante y demandado.

<sup>23</sup> Robin Harrison HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID; LÓPEZ MELERO, RAQUEL: *Civilización griega*, Alianza Editorial, Madrid 2014, pag.258. La obra de referencia es: Harrison, A. R. W. , *The Law of Athens*, I: The Family and Property; II: Procedure. Oxford, Ed. Hackett, 1968-1971.

Vender la tierra no estaba bien considerado aunque fueran legalmente posible. Otra forma de adquirir tierra era comprar al estado, a la polis, la que confiscaba. Todas las ventas se hacía mediante un acuerdo entre las partes, pero no existía un registro público de las propiedades. La inalienabilidad de la tierra se imponía en la fundación de nuevas colonias, reproduciendo la idea ancestral de que la tierra ni se compra ni se vende, sólo se transmite por vía hereditaria, quizá esto derive de la concepción de la polis como un conjunto de *oikoi*, es decir, de haciendas vinculadas una familia y la consideración de la familia como una unidad social que se perpetuaba en el tiempo.

En relación a los **bancos** existe abundante información, su actividad fundamental no era el préstamo de dinero y tampoco parece que pagasen interés por los depósitos. El negocio lo hacían con las actividades de cambio, muy importantes en una ciudad con mucho intercambio comercial. Si había créditos, éstos eran formales y se podían exigir avalistas y, ocasionalmente, objetos dados en garantía.

La información que existe se concentra en los casos en que era la tierra del prestatario la que respondían del pago de la deuda. En Atenas se colocaba unos mojones para marcar esas tierras, a veces se referían al acuerdo, pero normalmente describían la transacción con una expresión que aparece en casi todos estos mojones, *prasis epi lysei*, *venta por concepto de liquidación de la deuda*, esto hizo suponer que la garantía consistía en que el prestatario vendía su tierra al prestamista quedando reducido a la condición de usufructuario de la misma. Pero también se encuentra en algunos mojones la expresión *hypotheke*, *una cosa colocada debajo de otra para servirle de sustentación*, y por otro lado en un caso está claro que la tierra en cuestión está funcionando como garantía de dos préstamos distintos.

Otra tesis es que el acreedor, que era el que colocaba el mojón, lo hacía con la finalidad de evitar que la tierra fuese vendida a un tercero antes de saldar la deuda o que se utilizara como garantía de varios préstamos por encima de su valor. Lo escrito en el mojón sólo significaría que alguien, o más de uno, tenía derecho a quedarse con esa tierra a cambio del dinero prestado si fallaba el deudor en la obligación contraída. El mismo efecto tendría el uso de *hypotheke*. Es decir, cabe la posibilidad de que se constituyera una hipoteca para recibir dinero.

Lo que tendríamos más bien, en la legislación ateniense, serían intentos de prevenir el fraude y de evitar conflictos de un modo muy general, pero no un derecho sobre la compraventa. Si esto es así, los intercambios se habrían desarrollado siguiendo unas pautas de buen hacer que trascendería el ámbito ateniense, integrándose más bien en el llamado derecho de gentes. Resulta significativo el hecho de que entre los discursos forenses que tenemos, sólo uno se refiere a una venta y que tampoco se cita un texto legal del que se pudieran extraer unas garantías para las partes.

En cuanto a **los préstamos marítimos**<sup>24</sup>, en su discurso *Contra Lacrito*, Demóstenes<sup>25</sup> explica el procedimiento financiero utilizado para el transporte marítimo con cierto detalle. Un préstamo con interés, asumido por el dueño de la nave, que

---

<sup>24</sup> WILL, E; MOSSÉ, C. Y GOUKOWSKY, P., *El mundo griego y el Oriente*, T. II, Madrid, Ed. Akal, 1998, pág.. 109

<sup>25</sup> Demóstenes, (384 - 322 a. C.), fue uno de los oradores y políticos más importantes de Atenas y se opuso a la política de Filipo II de Macedonia.

viajaba en ella, garantizaba la seguridad de ésta y la de la carga. El prestamista se quedaba en Atenas, aunque podía enviar a alguien de su confianza para supervisar el viaje. Esto era importante, si en verdad se trata de un seguro, como se interpreta tradicionalmente. Si el barco regresaba bien, había que devolver el principal con un interés que podía llegar desde el 22 % al 30% según la estación, en función del riesgo potencial de viaje; la fianza estaba constituida por las mercancías, cuyo valor debía de ser el doble del del préstamo, pero, si se hundía, el deudor quedaba liberado. La tentación de pedir varios préstamos y hacer desaparecer la nave parece que había sido grande, y, en los discursos de Demóstenes<sup>26</sup>, aparece esa casuística.

Pero el hecho de que fueran los ricos quienes se dedicaban a hacer esos préstamos, mientras que raramente se encuentra en las fuentes a propietarios de más de una nave, ha fundamentado la hipótesis de Millet<sup>27</sup>, en el sentido de que no se trataba de un seguro, sino de un préstamo dado a quienes no tenían recursos para emprender el viaje. Parece que la tendencia era tratar de enriquecerse con las naves y en caso de conseguirlo, dejar de navegar y convertirse en prestamista.

El prestamista ateniense que hubiera asegurado un número importante de naves se habría protegido, por el principio de la dispersión del riesgo, tanto contra el siniestro real como contra el fraude. El elevado interés exigido podría cubrir la pérdida de una nave de cada cinco, y, por otro lado, el fraude resultaba más difícil si se enviaba a alguien de confianza la nave.

---

<sup>26</sup> DEMÓSTENES, *Discursos privados*, Vol. I, Discurso contra Lácrito, Contra Formión y Contra Zenótemis, Vol. II Contra Dionisodoro.

<sup>27</sup> Paul Millet, HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID; LÓPEZ MELERO, RAQUEL: *Civilización griega*, Alianza Editorial, Madrid 2014, pag. 260. La obra de referencia es: Trade in the Ancient Economy. Berkeley, Ed. University of California Press, 1983

## 2. IDEAS ECONÓMICAS DE PLATÓN

Primero que haremos una valoración de este tema en la *República*, pero donde aparece la inmensa mayoría de sus ideas económicas es en el Capítulo V de su última obra las *Leyes*, en la que se desarrolla toda su teoría económica y as **leyes relativas a la riqueza y su distribución** y defiende hacerlo con una idea de equilibrio.

Para lograr esta armonía hay que basarse en la razón, imitar a Cronos y confiar el gobierno a lo más divino e inmortal que tiene el ser humano, su **razón**.

La idea de propiedad se trata por separado en el capítulo siguiente.

### 2.1 Valoración de la riqueza

Para analizar este tema es necesario partir de la diferencia que Platón realiza entre lo material y lo inmaterial. La riqueza pertenece al mundo material y sensible, por lo tanto no le va a conceder ningún valor y si se lo da es siempre negativo. En Platón el alma es superior al cuerpo, las ideas obtenidas por la razón son más verdaderas que los datos que ofrecen los sentidos, y como un ejemplo más la virtud que radica en el alma y se obtiene por la razón es superior a la riqueza que genera la servidumbre propia de lo inferior, de lo material.

*“Ni tampoco (se la honra) cuando se ansía obtener riquezas de mala manera, o no se considera con desagrado el obtenerlas de tal modo, está uno entonces honrando con dones a su alma; lo que sucede muy lejos de ello, es que vende por un poco de oro aquella parte de ella que es a la vez hermosa y honorable, y eso que todo el oro que pueda haber sobre la tierra y debajo de ella no llega a valer lo que vale la virtud.”*<sup>28</sup>

En su clasificación de los bienes la riqueza se asocia a los placeres y aparece entre los últimos lugares. Está asociada también a los comerciantes que son en su concepción uno de los caracteres más bajos, sólo por encima del de los artesanos.

También establece una **jerarquía de los bienes** en relación a la importancia que debe darles el legislador y sitúa en último lugar los honores que los ciudadanos deben recibir por la riqueza. *“Decimos, pues, que a nuestro parecer la ciudad que haya de conservarse y alcanzar prosperidad debe por fuerza, en la medida del poder humano, repartir justamente los honores y los estigmas. Y es justo que sean más honrados y tendrán preferencia los bienes del alma, si existe en ésta la templanza; los segundos han de ser los bienes y prendas corporales; los terceros, los llamados bienes de hacienda y fortuna. Si alguien, legislador o ciudad, se sale de ello, haciendo ir por delante las riquezas en la consecución de las honras u ordenando lo posterior como anterior en el mismo respecto, haría algo que no sería ni santo ni político.”*<sup>29</sup>

Platón valora lo racional, la actividad intelectual y no lo productivo.

---

<sup>28</sup> *Leyes*, 728 a

<sup>29</sup> *Leyes*, 697 b-c

La **riqueza** es el último de los bienes en su clasificación, por ser el último de los bienes humanos, que a su vez son inferiores a todos los divinos. Además matiza y ni siquiera se trata de una riqueza ciega, sino la que tiene como guía a la razón.

Establece una división y jerarquía de los bienes, un orden que considera establecido por la naturaleza y que la ley debe respetar. En primer lugar estarían los que proporciona la razón que radica en el alma, éstos serían en primer lugar la propia razón, la templanza y del conjunto de éstos resulta la justicia, el cuarto sería la valentía. Supeditados a éstos están los del cuerpo, y serían la salud, la belleza, la fortaleza y el cuarto la riqueza.

*“Estos bienes, por otra parte, son de dos clases: los hay humanos y los hay divinos; de los divinos dependen los otros; y el que recibe los mayores adquiere también los más pequeños, y si no, carece de unos y otros. De los bienes menores va en cabeza la salud; es segundo la hermosura; tercero, la fuerza para las carreras y para todos los demás ejercicios del cuerpo; y el cuarto es la riqueza, no la riqueza ciega, sino la de vista aguda, que toma por guía a la razón, la cual es a su vez la capitana de los bienes divinos; el segundo de éstos es la conservación del alma en templanza acompañada de reflexión; de éstos, unidos al valor, saldrá el tercero, que es la justicia, y el cuarto será el valor mismo. Todos estos últimos se ordenan por naturaleza antes de aquellos otros cuatro, y el legislador ha de ordenarlos también así.”<sup>30</sup>*

Los ciudadanos en su polis deberán tener total desapego a la riqueza.

*“Los que sirvan en algo a la patria es menester que la sirvan sin estipendio; y que no valga ningún pretexto ni el razonamiento tan admitido de que es por las buenas acciones, que no por las malas, por lo que se debe recibir recompensas.”<sup>31</sup>*

Platón da una gran **importancia a la economía** para la organización de la polis, hasta tal punto que sin una actitud moderada respecto a la riqueza le parece que no puede resultar viable ninguna organización política. Y, salvo que se trate de la creación de una nueva colonia, sólo puede lograrse una cierta equidad en las polis antiguas a partir de la generosidad de los ricos y de su moderación respecto a la ambición de riqueza.

*“Y que no se nos pase inadvertida una suerte que tenemos, del mismo modo que también dijimos que fue afortunada la colonización de los Heráclidas, porque pudo escapar a las terribles y peligrosas discordias relativas a las tierras y a la abolición de deudas y a los repartos: asuntos que cuando se ve obligada a legislar sobre ellos una ciudad de las antiguas, no le es posible en modo alguno ni dejarlos intactos ni tampoco removerlos, de modo que apenas le queda, si podemos decirlo así, más que el buen deseo y una mejora pequeña y prudente con que a lo largo de mucho tiempo se pueda adelantar un poco, que sería la siguiente: si los sucesivos innovadores fueran gentes que dispusieran personalmente de abundantes tierras y que tuvieran también muchos deudores cada uno y estuvieran dispuestos con espíritu conciliador a hacer en algún modo copartícipes de lo suyo a los indigentes perdonando de una parte y repartiendo de otra, y que no se apartaran en absoluto de la moderación y estuvieran persuadidos de que la **pobreza no viene con la disminución del patrimonio, sino con el aumento de***

---

<sup>30</sup> Leyes, I, 631 c-d

<sup>31</sup> Leyes, 955 c-d

*la codicia. He aquí, pues, lo que se convierte en el mejor y más benéfico fundamento de una ciudad, y ésta será la especie de base permanente que permitirá edificar sobre ella a quien más tarde haya de construir un mundo político concorde con una tal cimentación; pero si esta base está carcomida, no puede haber ninguna ciudad a la que como consecuencia le pueda resultar viable ninguna organización política.”<sup>32</sup>*

En las nuevas polis esto se puede organizar desde el principio, pero como no siempre sucede así, que desde el principio se haya hecho un buen reparto, propone como solución no aferrarse a las riquezas y sí a la justicia, y considera este principio esencial para la polis, “quede ahí de momento este principio como un verdadero pedestal de la ciudad.”<sup>33</sup> Esto no deja de ser un alegato a favor de lo que hoy denominamos la clase media, y que también defendió Aristóteles.

En el Capítulo IV de las *Leyes* Platón vuelve insistir en que el **exceso de riqueza** es el mayor mal que puede ocurrir en una polis.

*“... Siendo de terreno fragoso, es manifiesto que no podrá producir todas las cosas y en gran abundancia al mismo tiempo. Si las produjera, en efecto, alcanzaría una gran exportación y se llenaría a su vez de monedas de oro y plata, que, en resumidas cuentas, es el mayor mal que entre todos puede ocurrirle a una ciudad en lo que respecta a la adquisición de hábitos justos y generosos.”<sup>34</sup>*

Cuando establece las leyes y las sanciones que se deben imponer en materia de homicidios, a los hechos violentos e involuntarios y a los producidos por arrebato, a continuación habla sobre los homicidios voluntarios y totalmente injustos realizados con premeditación bajo el dominio de los placeres, las concupiscencias y las envidias considera que todo esto se produce por el afán desmedido de riqueza.

En este grupo sitúa como más importante el del alma dominada por los deseos lo que sucede en la mayoría de los hombres cuando la magia de las riquezas engendra, por naturaleza y por una lamentable educación, ansias de poseer sin saciedad y sin término.

*“Y la **causa** de esa mala educación es el perverso elogio que tradicionalmente hacen de las riquezas tanto los griegos como los bárbaros; pues, considerándole el primero de los bienes cuando no es sino el tercero, causa la ruina de sí mismos y de sus descendientes. En efecto, lo más hermoso y mejor de todo es que se diga la verdad en todas las ciudades acerca de la riqueza, a saber, que ésta no existe sino por el cuerpo y el cuerpo no existe sino por el alma. Siendo, pues, realmente bienes aquellas cosas por las cuales existe la riqueza, ella misma será el bien tercero después de la excelencia del cuerpo y de la del alma. Este mismo argumento puede enseñarnos que el que debe ser feliz no debe buscar simplemente el enriquecerse, sino el enriquecerse dentro de la justicia y la moderación. Y de este modo no se producirían en la ciudad muertes que tuvieran que purgarse con otras muertes;”<sup>35</sup>*

---

<sup>32</sup> *Leyes*, 736 c – 737 a

<sup>33</sup> *Leyes*, 737 a

<sup>34</sup> *Leyes*, 705 b

<sup>35</sup> *Leyes*, 870 a-c

Para Platón esta es la primera y principal causa de la mayoría de los procesos por homicidio voluntario. La segunda razón sería la envidia que es con vecina del anterior. La tercera causa es el miedo a que se conozca algún secreto.

*“En cuanto a ofrendas para los dioses, es menester que el hombre moderado les obsequie con dones moderados también. Pues bien, la tierra y el hogar donde se habita están ya consagrados por todos a todos los dioses: que nadie, por tanto, les dedique por segunda vez como cosa ofrendada a ellos. El oro y la plata son para otras ciudades, tanto en lo privado como en los templos, bienes que atraen la envidia;”*<sup>36</sup>

## 2.2 Límite ideal de la riqueza

Cuando habla de riqueza propone la **moderación**, evitar tanto el exceso como la carencia, está buscando la armonía, el equilibrio, lo que él considera justicia que es proporción adecuada.

Desde el principio de la *República*, se plantea el tema de la riqueza. Comienza en el Libro I, suponiendo Sócrates que la riqueza ayuda a soportar la vejez, pero contesta su anfitrión, el anciano Céfalo, que depende del carácter y de la sensatez. *“...ni el hombre sensato puede soportar fácilmente la vejez en la pobreza, ni el insensato, aun siendo rico (πλούσιος -plusios), puede estar en ella satisfecho.”*<sup>37</sup>

Que la obra principal de Platón parta de esta idea, para pasar a continuación a hablar de la justicia es muy significativo, ya que establece un cierto paralelismo entre lo que es justo a nivel económico y lo que es justo en la polis.

Intenta analizar cuál es la causa de la ambición y hace un análisis psicológico del apego a la riqueza. Diferencia entre tener riqueza heredada desde siempre o conseguirla uno mismo, y considera que en este último caso es mayor el apego a la riqueza.

Le pregunta si ha heredado su fortuna o la ha hecho él mismo, porque no parece apagado a las riquezas (χρήματα – *jrémata*) *“y esto les ocurre generalmente a los que no las han adquirido por sí mismos, pues los que las han adquirido se pegan a ellas doblemente, con amor como el de los poetas a sus poemas y el de los padres a sus hijos y también, igual que los demás, por la utilidad que les proporcionan.”*<sup>38</sup>

La riqueza es un medio que te permite no engañar ni mentir y no tener deudas, con la finalidad de que el alma pueda partir sin miedo al mundo de Hades, por sí misma no tiene ningún valor, tiene que estar guiada por la razón.

En el Libro III parece relacionar la posibilidad de una vida virtuosa con tener cierta **riqueza** ya que la riqueza permite dedicarse al estudio, a las reflexiones y las meditaciones interiores que es lo que caracteriza a la filosofía.

En el Libro IV se refiere a la **riqueza (πλοῦτος)** y a la **pobreza (πενία)**, y defiende un **término medio** entre ambas, para demostrarlo va a utilizar dos argumentos, el primero de carácter individual, y es que la riqueza convierte a los artesanos en

---

<sup>36</sup> *Leyes*, 955 e

<sup>37</sup> *República*, 330 a

<sup>38</sup> *República*, 330 c

holgazanes, pero al mismo tiempo la pobreza les impide desarrollar su arte si no pueden procurarse los materiales necesarios.

El segundo argumento afecta a la polis, una polis en la que la riqueza se concentre en unos cuantos ciudadanos está ya dividida entre pobres y ricos, el enemigo sería interno, mientras que si no hay riquezas o éstas se reparten, todos los ciudadanos estarán unidos. “*Dos, en el mejor caso, enemiga la una de la otra: la de los pobres y la de los ricos.*”<sup>39</sup> No hay que olvidar que Platón tiene como finalidad lograr la unidad en la polis, si la riqueza genera desunión tiene que buscar un equilibrio.

Para lograr esta concordia establece un **límite** al desarrollo de la polis y al territorio que se le debe asignar, dejando fuera lo demás, la polis se puede aumentar, mientras su crecimiento permita que siga siendo **una sola ciudad**, pero no pasar de ahí, y a sus guardianes (φύλακες) les encomienda otro mandato: “*que atiendan por todos los medios a que la polis no sea pequeña ni se presente como muy grande, sino (que sea) suficiente y una sola.*”<sup>40</sup>

Al hablar de los **usos mercantiles** (συμβολαίων – simbolaíon)<sup>41</sup> urbanos, los realizados en el ágora y la ciudad, y los marítimos, realizados en los puertos, dice que si los hombres son honrados, ni siquiera merece la pena poner leyes harán lo justo por costumbre y no son necesarias las leyes, porque si falla la bondad de la persona fallan las leyes. Esta idea fue acogida por el derecho mercantil.

. “*...si el cielo les da conservar las leyes de que antes hicimos mención. En otro caso se pasarán la vida dando y rectificando normas, figurándose que van a alcanzar lo más perfecto.*”<sup>42</sup>

Omito ahora su referencia a la comunidad de bienes porque se va a tratar separadamente al analizar su idea de propiedad.

Su idea negativa de la riqueza se refleja también en el análisis de las formas de gobierno que realiza en el Libro VIII.

Las críticas que realiza al sistema oligárquico se basan en su concepción de la riqueza. El **primer defecto** de este sistema es que excluye del gobierno por la pobreza y no por los conocimientos. El **segundo defecto** es la división que la riqueza genera, porque en una polis así, hay realmente dos, la de los pobres y la de los ricos que conviven en un mismo lugar y conspiran incesantemente una contra la otra. Pero **el mayor** de todos los males y que este régimen es el primero en aceptar es, “*El de que sea lícito a uno vender todo lo suyo y a otro comprárselo*<sup>43</sup>, *y que el que lo haya vendido pueda vivir en la ciudad sin pertenecer a ninguna de sus clases, ni ser negociante, ni artesano, ni caballero, ni hoplita, sino pobre y mendigo por todo título.*”<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> República, 422 e - 423 a

<sup>40</sup> República, 423 c

<sup>41</sup> Habla aquí de los convenios con los comerciantes, las elecciones de sus jueces, las exacciones e imposiciones de tributos y todos los usos del comercio, en el ágora, la ciudad y el puerto.

<sup>42</sup> República, 425 e

<sup>43</sup> Como también señala en las Leyes 744 d –e, el gobierno oligárquico es el primero que permite disponer libremente de todo los bienes. Esto no sucedía en Esparta, porque se prohibirá la enajenación de una determinada parte del patrimonio.

<sup>44</sup> República, 552 a



La idea del término medio se repite en las *Leyes*. Para Platón “...Y lo mismo sucede en la adquisición de dinero y otros bienes, donde existe una idéntica proporción para las evaluaciones: el exceso de cada una de estas cosas produce enemistades y disensiones en público y en privado, pero el defecto, por regla general, trae consigo servidumbre.”<sup>45</sup>

Insiste en la idea del término medio respecto a la riqueza, no justifica el deseo de adquirirla y aumentarla ni siquiera cuando se pretende hacerlo para dejarla como herencia a los hijos.

*“Que no se haga, pues, nadie amante de la riquezas por causa de sus hijos, para dejarlos cuanto más ricos mejor; porque esto no favorecerá ni a la polis ni tampoco a ellos. Un patrimonio que no atraiga aduladores ni haga carecer de lo indispensable, he aquí, para los jóvenes, la forma de riqueza más conveniente y armoniosa: una forma que consuena con nosotros, se nos adapta en un todo y proporciona una vida exenta de penas. A los niños lo que hay que legarles no es dinero, sino un gran sentido del respeto;”*<sup>46</sup>

En el Capítulo III de las *Leyes* vuelve a defender la idea de **equilibrio entre la riqueza y la pobreza** remontándose a una época posterior al diluvio del que hablan las leyendas, considera que en esta situación sobrevivieron hombres que habitaban en las montañas que “...no eran realmente indigentes, ni se veían obligados por su pobreza a enemistarse entre sí; pero tampoco pueden hacerse ricos nunca los hombres no teniendo oro ni plata como a ellos entonces le sucedía. Por otro lado, aquella sociedad en que no hay ni riqueza ni indigencia es la que puede abrigar más nobles costumbres: en ella no surgen la violencia ni la injusticia, ni los celos ni las envidias. Eran buenos por todo esto y por lo que se dice su simplicidad, porque oyeran cosa buena o mala, todo lo creían en su sencillez enteramente verdadero y se dejaban persuadir.”<sup>47</sup>

Vuelve a insistir en que, aunque es difícil luchar contra dos enemigos, es necesario evitar tanto la pobreza como el exceso de riqueza, la opulencia, porque la primera por el dolor que causa lleva a la desvergüenza y por su parte la riqueza corrompe con el lujo las almas de los hombres. “Es verdad aquello que se viene diciendo hace tiempo de que resulta difícil luchar contra dos cosas a la vez, y más si son contrarias entre sí: tal ocurre en las enfermedades y en otros muchos asuntos. Ahora bien, en el caso presente el combate, por lo que toca a estas cosas, se desarrolla también contra dos enemigos, la pobreza y la opulencia, de los que ésta corrompe con lujo las almas de los hombres y aquélla se deja llevar por el dolor a la más completa desvergüenza”<sup>48</sup>.”<sup>49</sup>

### 2.3 Aplicación de las leyes económicas

Sus disposiciones relativas a la economía pretenden lograr la igualdad partiendo de la desigualdad por la que estableció la división del trabajo que mejoraba la producción de los bienes.

---

<sup>45</sup> *Leyes*, 728 d

<sup>46</sup> *Leyes*, 729 a

<sup>47</sup> *Leyes*, 679 b-c

<sup>48</sup> El traductor utiliza la palabra “inverecundia”, pero he preferido utilizar un término más actualizado.

<sup>49</sup> *Leyes*, 919 b

Para establecer esta igualdad necesita imponer la inmutabilidad en el patrimonio, todas las leyes tienen como finalidad mantener la riqueza inicial y evitar lo más posible cualquier aumento o disminución de riqueza. Las leyes que él establece pretenden evitar el aumento de riqueza en una sociedad autárquica y agrícola en la que el comercio se limita al máximo posible.

En el caso de organizar una nueva polis propone evitar el problema de la división por causa de la riqueza desde el principio, ya que lo contrario sería una insensatez.

*“Menester es, en efecto, que queden dispuestos los patrimonios en forma que no den lugar en absoluto a disensiones entre unos y otros, o de lo contrario no habrá nadie dotado del más mínimo sentido común que se preste voluntariamente a seguir adelante en el resto de la ordenación mientras subsistan los antiguos motivos de mutua disensión; mas aquellos a quienes, como a nosotros ahora, haya concedido la divinidad el fundar una ciudad de nueva planta sin que haya aún ningún género de enemistades entre unos y otros pobladores, que se convirtieran ellos mismos en causantes de enemistad por causa del reparto de la tierra y de las viviendas, ésta sería no sólo una gran maldad, sino una insensatez indigna de seres humanos.”*<sup>50</sup>

El **reparto de tierras a los ciudadanos está subordinado al culto de las divinidades**, sobre las que legislador no debe innovar, y antes del reparto de tierras se deben establecer los recintos destinados al culto, y considera que es en esos lugares donde los ciudadanos pueden conocerse, lo que significa que le da gran importancia a la religión como forma de cohesión social. Se aparta así de la tradición ateniense que tenía como centro de la vida social la realizada en los gimnasios.

Fustel de Coulanges que estudió las relaciones entre la propiedad y las instituciones político-religiosas, señala la consideración de la gran influencia de la religión en las determinaciones económicas en la Grecia antigua. *“La propiedad era tan inherente a la religión doméstica, que una familia no podía renunciar a la una ni a la otra. La casa y el campo estaban como incorporados a ella y no podía perderlos ni abandonarlos.”*<sup>51</sup>

A pesar de las concesiones que ha hecho al hablar sobre la riqueza, insiste en establecer una **jerarquía** en la organización de la polis y en los sistemas de gobierno primero el mejor, un segundo y un tercero para que cada legislador elija de acuerdo con sus criterios personales.

Considera que la primera polis y constitución y las mejores leyes existirán en la polis en la que realmente las **cosas de los amigos sean comunes**.<sup>52</sup>

Platón prefiere este sistema en el que no existe propiedad privada, sitúa la **unidad**, lo común frente a lo individual.

En este caso siguiendo sus propios criterios el equilibrio y la medida no existen, desaparece el término medio, porque lo privado o individual se diluye y desaparece dentro de lo común o público. Habla de moderar el exceso de autoridad, de evitar el

---

<sup>50</sup> *Leyes*, 737 b

<sup>51</sup> Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, pág. 83

<sup>52</sup> Esta idea pitagórica la cita también en la *República*, 424 a, 449 c

exceso de libertad, pero **la igualdad económica la concibe de forma absoluta**, sin ningún tipo de límites.

*“Pues bien, la primera polis y constitución y las mejores leyes se darán donde en el mayor grado posible ocurra por toda la polis aquello que desde hace tiempo se dice: y lo que se dice es que realmente “las cosas de los amigos son comunes”. Así, pues, si hay algún lugar en que ahora suceda esto o algún día haya de suceder, que sean comunes las mujeres y comunes los hijos y comunes las riquezas todas, y en que haya sido extirpado de la vida por todos los medios y en todas partes todo aquello que se suele calificar de propio, he inventado un medio para que en la medida de lo posible lleguen a ser comunes de una manera u otra incluso las cosas que son personales por naturaleza, de suerte que parezca que hasta los ojos, los oídos y las manos ven, oyen y obran en comunidad, y en que todos alaben y censuren con la mayor unanimidad posible alegrándose y entristeciéndose ante las mismas cosas; en una palabra, si hay unas leyes que, en la medida de su poder, den la **mayor unidad posible** a una ciudad, no habrá jamás nadie que pueda formular una definición más justa ni mejor de lo que es el más alto grado de excelencia. Una ciudad semejante, sean dioses o hijos de los dioses quienes la habitan en **número superior a uno**, proporcionará a quienes vivan así el habitar dichosos, por lo cual no es necesario ir a ninguna otra parte para buscar un modelo de constituciones, sino atenernos a este tipo y buscar una que sea en todo lo que cabe semejante a ésta.”*<sup>53</sup>

La importancia de la unidad y de poner todo en común es también una influencia pitagórica. Es importante señalar que la experiencia pitagórica se realizaba entre personas seleccionadas y después formadas en los mismos principios y valores, que tenían una gran capacidad intelectual y llevaban unas formas de vida similares. El mismo Platón dice que las cosas de los amigos son comunes, al establecer esa comunidad en la polis pretende que todos los habitantes de la polis sean amigos y lo que es más difícil de conseguir que sean semejantes y tengan los mismos valores.

A pesar de la elección de esta polis como la mejor, él habla de **la polis que sitúa en segundo lugar** y es de la que, en esta obra, intenta establecer su legislación.

*“En cuanto a la que ahora hemos tomado nosotros entre manos, pudiera ser, si llega a realidad, que se acercara sumamente a la inmortalidad y que mereciera el segundo lugar en punto a honor; y después de esto, si la divinidad quiere, terminaremos con la tercera.”*<sup>54</sup>

Aquí contrapone una primera constitución en excelencia, que sería la de la *República*, que para él es la más perfecta, pero también la menos realizable. La segunda la que describe aquí en las *Leyes*, es para él, más factible, más acorde con la realidad, incluso habla de una tercera que podría plantearse si las condiciones reales fueran todavía menos favorables o adecuadas para sus construcciones ideales.

El modelo económico que defiende es el de una **sociedad autárquica con limitación de circulación de bienes y mercancías**.

---

<sup>53</sup> *Leyes*, 739 b-e

<sup>54</sup> *Leyes*, 739 e

Es una sociedad inmovilista, en la que cualquier cambio se considera contraproducente. Esto refleja la consideración negativa del cambio que se ve como un signo de imperfección, porque sólo lo perfecto no necesita cambiar, es inmutable, esta idea característica del pensamiento de Platón, refleja de alguna manera la idea de la inmutabilidad del ser en Parménides y se opone a la idea del cambio que aparece en el pensamiento de Heráclito.

La concepción inmovilista se traslada a la **compraventa y al comercio** que va a ser prohibido por ley y al que considera además impropio de hombres libres.

*“Y así, ante todo seguir conservando lo largo de toda vuestra vida el número dicho, y en segundo lugar, no atentéis contra el importe y la cuantía de vuestro patrimonio, que os fue asignado en un principio conforme a medida, haciéndoos ventas o compras los unos a los otros, pues en ello no tendréis como aliados ni al que os atribuyó el lote, que es una divinidad, ni al legislador.”<sup>55</sup>*

La ley debe prescribir una advertencia previa: o no aceptar el lote que haya correspondido o atenerse al castigo.

La vigilancia para que se cumpla esta prohibición la atribuye a unos sacerdotes y sacerdotisas y también a autoridades vigilantes.

*“En efecto, en una tal organización los negocios no existen en absoluto, pues está concorde con ella el no ser necesario ni lícito para nadie el dedicarse a ninguno de los negocios que, por ser esa ocupación censurable que se llama artesanía capaz de privar de libertad a los caracteres, son indignos de toda persona libre, ni el pretender en modo alguno atesorar riquezas por ninguno de esos procedimientos.”<sup>56</sup>*

En definitiva con todas estas medidas intenta **evitar las causas del aumento de riqueza**, como hemos visto **se opone a la compraventa** de tierras e inmuebles, pero también a los intercambios financieros, que se originan con los cambios de moneda entre distintas polis. Para lograrlo, establece que la ley determine que no se posea más **dinero** que el necesario para el intercambio cotidiano, y que la moneda sea sólo válida en esa polis.

*“Hay aún otra ley que sigue a todas esas, y es que a ningún particular le esté permitido el poseer nada de oro ni plata, con excepción del dinero necesario para el intercambio cotidiano que es casi indispensable hacer con los artesanos y de aquel con que hay que pagar sus sueldos a todas las personas de esa índole de quienes tiene una necesidad: mercenarios, siervos e inmigrantes. Razones por las cuales afirmamos que deben tener una moneda válida para ellos, pero que no tenga valor entre los demás humanos.”<sup>57</sup>*

La única forma de aumentar la riqueza en la polis que él ha establecido, sería encontrarse un tesoro y ésta es la situación que plantea y ni siquiera en este caso sería beneficioso para el alma apropiárselo.

---

<sup>55</sup> Leyes, 741 b

<sup>56</sup> Leyes, 741 e

<sup>57</sup> Leyes, 741 e- 742 a

*“Mencionemos ante todo, de entre estas cosas, un tesoro que un hombre, que no era de mis antepasados, dejó como reserva para sí y para sus descendientes; pues bien, que jamás pida yo a los dioses un tal hallazgo, y si lo encuentro, que no lo toque ni tampoco hable del caso a los llamados adivinos, que de un modo u otro me aconsejarán que me apodere de lo confiado a la tierra. Pues en modo alguno iba a ser tan grande el beneficio en cuanto posesión de riquezas que ello obtendría con el recogerlo como la gran proporción en que yo mejoraría si no lo recogiera con respecto a la virtud del alma y a la rectitud: porque en este caso adquiriría un bien más valioso que el otro, y además en una esfera más valiosa también, al preferir antes la posesión de la justicia en el alma que la del dinero en la casa.”*<sup>58</sup>

Acepta que exista una **moneda helénica común**, pero ese dinero helénico corresponde a la polis para el uso en expediciones militares, embajadas o misiones diplomáticas. Si algún particular se ha expatriado, siempre previa autorización de los magistrados, y vuelve con moneda extranjera, ese dinero debe depositarlo en poder de la polis y recibir moneda nacional en la misma proporción. Si se queda con la moneda extranjera y se le denuncia, debe devolver al fisco la cantidad y el que lo sabe y no lo denuncia, además debe pagar una multa.

Respecto a la **contribución de dinero para el común**, *“es necesario, por varias razones, que cada uno tenga tasado su peculio y que los miembros de las tribus evalúen cada año por escrito ante los reguladores del campo el producto de la cosecha, para que así, sea la que sea aquélla que las dos clases de contribución a que quiera recurrir el común, pueda hacerlo después de deliberación anual sobre si se tomará una porción de peculio entero o bien de los ingresos habidos en el año aquel; eso aparte de las aportaciones para las comidas colectivas.”*<sup>59</sup>

Para **evitar en el aumento de riqueza** sigue adoptando otras medidas.

Una de ellas es que no exista dote en el matrimonio. *“Y que ni el que se case ni el que otorgue en matrimonio ni reciban en modo alguno ni la más mínima dote,”*<sup>60</sup>

Otra que afecta a **los préstamos** es la prohibición de prestar con interés y acepta que el prestatario podrá no pagar el interés, e incluso no devolver en absoluto lo prestado. *“...y que no se deposite dinero en manos de aquel en quien no tenga una confianza, ni se preste con interés, porque al prestatario le será lícito no pagar el interés e incluso no devolver en absoluto lo prestado.”*<sup>61</sup>

Todos estos principios los considera los mejores para la vida de una ciudad, porque él considera que la intención del político que tenga sentido común no es legislar para que la polis sea lo más grande posible ni lo más rica posible, porque esto para él es incompatible con ser lo mejor posible y lo más dichosa posible, aunque la mayoría piense que esta conjunción puede darse. Sin embargo acepta que de todas estas medidas se elijan sólo las que sean factibles.

---

<sup>58</sup> *Leyes*, 913 a-b

<sup>59</sup> *Leyes*, 955 d-e

<sup>60</sup> *Leyes*, 742 c

<sup>61</sup> *Leyes*, 742 c

*“Pues bien, la intención del político que tenga sentido común no es, decimos nosotros, la que los más asegurarían que debe guiar a un buen legislador, es decir, que la ciudad con miras a cuyo bienestar legisle sea lo más grande posible y lo más rica posible, y que tenga reservas en oro y plata y que domine sobre un imperio terrestre y marítimo cuanto más grande mejor; claro está que también agregarían que es menester que quien legisle rectamente quiera que la ciudad sea lo mejor posible y lo más dichosa posible. Ahora bien, de entre estas cosas hay unas que es factible que sucedan, y otras que no; pues bien, el organizador debe querer las que son posibles, y las que no lo son, ni las querrá con vano deseo ni menos pondrá mano en ellas.”<sup>62</sup>*

Hace una **identificación total entre la sociedad y el individuo**, para justificar su rechazo a la riqueza.

Aquí va a **pasar al plano individual**, al contrario que hizo en la *República*<sup>63</sup>, en la que de lo más general, la justicia en la ciudad, pasa a analizar lo individual, la justicia en el individuo.

En la *Leyes* lo hace respecto a la riqueza, pero analiza primero lo individual y lo extrapola a lo social, afirma que es imposible que los muy ricos sean buenos, por ese motivo tampoco considera bueno que una sociedad sea muy rica.

*“.. que sean buenos los muy ricos es imposible, al menos si se trata de aquellos a quienes los más califican de ricos, que así son calificados aquellos pocos de entre los hombres que poseen cosas que valen mucho dinero, es decir, lo que no pueden tener más que los malos.”<sup>64</sup>*

Ser a la vez señaladamente bueno y señaladamente rico es cosa imposible. Afirma que las ganancias obtenidas justamente son siempre inferiores a las obtenidas por procedimientos justos e injustos y que quien no quiere gastar para un buen fin, también tiene menos gastos, en cualquier caso esta persona no es buena.

*“Quien gasta con buen fin y gana únicamente por procedimientos justos no es fácil que llegue a distinguirse por sus riquezas ni tampoco a ser enteramente pobre. De modo que es recto nuestro razonamiento de que los muy ricos no son buenos; ahora bien, si no son buenos, tampoco son dichosos.”<sup>65</sup>*

Platón persigue lograr una polis en la que hubiese concordia y sus habitantes fuesen lo más felices posible, evitando una gran riqueza basada en el comercio, que es lo que caracterizaba a la Atenas de su tiempo, pero en la que las grandes diferencias sociales y económicas y las divisiones políticas tuvieron consecuencias nefastas, aquí la experiencia histórica y la situación de Atenas es el trasfondo que él pretende corregir y evitar. Su polis para evitar la riqueza, se debía basar exclusivamente en la agricultura, para no alcanzar un nivel de riqueza que creara divisiones.

Propone una economía basada en **la agricultura**, en la que se limite al máximo la actividad comercial.

---

<sup>62</sup> *Leyes*, 742 c-e

<sup>63</sup> *República*, 369 a

<sup>64</sup> *Leyes*, 742 e

<sup>65</sup> *Leyes*, 743 c

*“La fundamentación de nuestras leyes miraba un fin, el de que todos fuesen felices y amigos los unos de los otros en el mayor grado posible; ahora bien, no habrá jamás amistad entre los conciudadanos donde haya muchos procesos y desafueros entre unos y otros, sino donde estos hechos sean menos graves y frecuentes. Decimos, pues, que no hace falta oro ni plata en la ciudad, ni tampoco un gran tráfico comercial con artesanía, usura e innobles ganaderías, sino **sólo cuanto da y produce la labranza**, y aún de esto únicamente todo lo que no obligue al traficante a desentenderse de aquello para lo cual está hecho el dinero, que es el alma y el cuerpo, los cuales sin la gimnástica y la restante educación no merecerían la pena de que se interese uno por ellos.”<sup>66</sup>*

Establece, en línea con su pensamiento, una **jerarquía en relación a los fines** que debe perseguir el hombre, primero lograr la templanza, segundo la salud y el tercero sería el dinero. La legislación de un régimen político será buena si sus leyes respetan esta jerarquía.

*“Por lo cual hemos dicho no una sola vez acerca de la preocupación por la riquezas que es menester que sea la última en punto a estima, pues siendo tres el total de las cosas porque se preocupa todo hombre, la preocupación por el dinero no es más que la tercera y última, y eso si se trata de una preocupación lícita, mientras que el cuidado del cuerpo ocupa el lugar medio, y el del alma, el primero. Y en cuanto al régimen político de que ahora nos estamos ocupando, la legislación será buena siempre que fije este mismo orden en cuanto a estima relativa, pero si resulta, en cambio, que alguna de las leyes promulgadas allí considera como más estimable en la ciudad la salud que la templanza, o la riqueza que la salud y el ser temperante, se demostrará que no se ha obrado bien al instaurarla.”<sup>67</sup>*

Ahora además de la justificación de una sociedad basada exclusivamente en la agricultura, vuelve a concretar, pasa al plano de la realidad, al considerar que es muy difícil instaurar una **nueva polis** a la que todos lleguen con la misma riqueza. Por esta razón propone dividir a los ciudadanos en el censo según la cuantía de sus patrimonios, y no sólo por el prestigio de su familia o el propio, o por la fuerza y belleza de sus cuerpos, para evitar que haya diferencias al otorgar los honores o cargos y esto se pueda realizar con la máxima igualdad dentro de una desigualdad proporcional<sup>68</sup>. Para lograrlo considera necesario crear **cuatro clases distintas** y así distribuir las contribuciones y los repartos, y también los honores de una forma equitativa.

*“He aquí las razones por las cuales es menester crear, en relación con las cuantías de los patrimonios, **cuatro clases** a las que se darán los nombres de primera, segunda, tercera y cuarta u otros cualesquiera con que se las designe, y ello tanto si permanecen los ciudadanos en la misma clase como si, al convertirse de pobres en ricos o de ricos en pobres, van pasando unos a otros a las clases que en lo sucesivo les correspondan.”<sup>69</sup>*

---

<sup>66</sup> Leyes, 743 c-e

<sup>67</sup> Leyes, 743 e

<sup>68</sup> En este texto parece querer evitar la desunión estableciendo grupos sociales, en el primer grupo estarían situados los mejores, los más ricos, sería el grupo con más cargas, pero también al que corresponderían más honores.

<sup>69</sup> Leyes, 744 e

Para evitar los problemas de división interna, situación que existía en Atenas, vuelve a recurrir a la idea del término medio, propone que ninguno de los ciudadanos tenga una extrema pobreza o una extrema riqueza, estos extremos los considera la causa de las disensiones y para evitarlas es necesario que el legislador establezca límites.<sup>70</sup>

El **límite de la pobreza** sería el que corresponde al precio del lote y el de la **riqueza** no cuadriplicarlo, y si alguien se excede y el exceso no lo cede a la polis o a los dioses, debe prohibirlo la ley y castigarlo. Si alguien infringe esta ley, cabe incluso la denuncia ciudadana.

*“Es menester indudablemente, decimos, que en una ciudad que no quiera verse aquejada del más grave mal, cuyo nombre correcto sería el de escisión más bien que el de sedición, no haya en ninguno de los ciudadanos ni extrema pobreza ni tampoco grandes riquezas, pues tanto la una cosa como la otra engendran aquello; resulta, pues, forzoso que ahora legislador indique un límite para uno y otro estado. Pues bien, que el límite de la pobreza sea el precio del lote, que debe subsistir íntegro y que ningún gobernante, como tampoco ninguno de los demás que se precie de virtuoso, tolerará jamás que a nadie se le amengüe. Esto lo tomará por medida el legislador y permitirá que se adquiera el duplo de ello y el triple y hasta el cuádruplo; pero si hay alguien que llegue a tener más de esto último, bien porque se lo haya encontrado o por haberle sido dado por alguien o porque haya hecho negocios o por cualquier otra circunstancia semejante que le haya proporcionado un excedente sobre la medida, en el caso de que lo ceda la ciudad y a los dioses que protegen a la ciudad quedará con buena fama y exento de pena; pero si hay alguno que infringe esta ley, todo el que quiera podrá denunciarle con derecho a la mitad, y el culpable pagará otra parte igual de su peculio privado, además de dar la otra mitad a los dioses.”<sup>71</sup>*

Propone también que las **adquisiciones, excepto la del lote**, se registren **públicamente** ante unos magistrados inspectores designados por ley para que todos los procesos relativos a la riqueza resulten claros. Por tanto sólo puede referirse a la adquisición de bienes muebles.

*“Y que todas las adquisiciones de cualesquiera cosas con excepción del lote sean registradas públicamente ante unos magistrados inspectores que la ley designará, para que así todos los procesos relativos a dinero resulten fáciles y enteramente claros.”<sup>72</sup>*

Al liberto le prohíbe ser más rico que quien le manumitió: lo que exceda de esto, debe ser para el dueño.

*“Y si el liberto, o también cualquier otro de los extranjeros, llega a tener una fortuna superior en cantidad al límite de la tercera clase, que, a partir del mismo día en que esto suceda, dispongan de treinta días contados desde esta fecha para tomar sus cosas y marcharse, y que no le quede ya a éste ninguna posibilidad de solicitar prórroga de permanencia ante los magistrados. Y si alguno, llevado al tribunal, resulta*

---

<sup>70</sup> En la Atenas democrática de los siglos V y IV a. C., no existía ninguna limitación a la posesión de riqueza, algo que sí existía la constitución de Solón, según la *Política* de Aristóteles<sup>70</sup>. En otras ciudades como Esparta o Creta existía una fortuna mínima que debían poseer los ciudadanos, que eran propietarios de parcelas de tierra indivisas e inajenables.

<sup>71</sup> Leyes, 744 d -745 b

<sup>72</sup> Leyes, 745 b



*convicto de haber desobedecido a esto, será penado con la muerte y que sus bienes se hagan comunes.*”<sup>73</sup>

La economía afecta a todos los órdenes en su sociedad, en primer lugar al matrimonio para lo que establece una legislación acorde con su idea de la riqueza y también afecta al entrenamiento militar.

En lo relativo al **matrimonio** aconseja el casarse como aprueban los sabios, ni rehuir las bodas con pobres, ni perseguir preferentemente el casarse con ricos, sino que habiendo igualdad en lo demás, se prefiera lo más humilde para entrar en comunidad con ello, porque así resultará ventajoso tanto para la ciudad como para los hogares que se enlacen, ya que la homogeneidad y la igualdad aventajan con mucho la desproporción en cuanto a la excelencia, y establece que *“es imprescindible que cada cual contraiga las nupcias que vayan a convenir a la ciudad, no las más placenteras para sí.”*<sup>74</sup>

No le queda más remedio que omitir en la ley los aspectos que se refieren a buscar lo opuesto para que resulte el equilibrio en la ciudad, prohibiendo que un rico se case con otro rico, lo que denotaría insaciabilidad de riquezas, u obligar a los activos o inteligentes a unirse con los más lentos, sólo cabe persuadirles y utilizar el reproche para intentar disuadir al que se preocupa del dinero en lo matrimonial, porque no se le puede forzar con leyes escritas.

Si alguno llega a los treinta y cinco años sin casarse se le multará anualmente en función de la clase a la que pertenezca, con mayor o menor cantidad. Tampoco recibirá honores, ni obediencia, ni se le dará la razón en caso de que quiera castigar a alguien.

Intenta evitar un que los pobres no puedan casarse por falta de recursos, porque en la polis que él propone todos tienen a su alcance lo más indispensable, de esta forma habrá menos arrogancia las mujeres y servilismo innoble en los novios por culpa del dinero. Limita también la cantidad que puede dedicarse para el ajuar, si esto se incumple hay una sanción.

En cuanto a los convites considera que los gastos no deben de ser mayores de lo que corresponde al patrimonio de cada uno y establece la cantidad que corresponde según los grupos sociales.

En lo que afecta al **entrenamiento militar** dice que en los **certámenes**, los ejercicios deben ser lo más realistas posibles imitando el arte de la guerra, incluso con fuego real, para que toda la polis esté siempre preparada para el combate verdadero. Es consciente de que esto no se hace en ninguna polis y considera que hay dos causas para ello. La primera es que el **ansia de dinero** no deja ningún tiempo libre para preocuparse de otra cosa que no sean los bienes propios, *“...pendiente de ellos toda el alma de todos los ciudadanos, no está en disposición de atender sino a la ganancia cotidiana; y cada uno de ellos se halla dispuesto a aprender y poner por obra cualquier teoría o práctica que conduzca a ese fin y se ríe de todo lo demás... por el apetito insaciable de oro y plata, todo varón se halla dispuesto a emplear el arte o traza que sea, decorosa o indecorosa, si con ella ha de llegar a ser rico; y lo mismo a realizar sin repugnancia*

---

<sup>73</sup> *Leyes*, 915 b-c

<sup>74</sup> *Leyes*, 773 b

*alguna cualquier acto piadoso o impío, y aun enteramente infame, con tal de que para él, como si fuera una bestia, resulte eficaz en procurarle total saciedad de toda clase de comidas, bebidas y placeres amorosos.”*<sup>75</sup>

*“Queda establecida como una de las causas que no permiten a las ciudades ejercitarse convenientemente en las cosas de la guerra ni en ningún otro laudable ejercicio, antes bien, convierte a los hombres todos de natural tranquilo en comerciantes, navieros o meros servidores, y a los más animosos, en piratas, horadores de muros, ladrones, sacrílegos, quimeristas y perdonavidas, aunque algunas veces no sean de cierto malos por naturaleza, sino más bien desgraciados.”*<sup>76</sup>

La segunda causa son los falsos regímenes, la democracia, la oligarquía y la tiranía, porque ninguno de ellos es un verdadero régimen porque se impone a los que no lo quieren siempre con alguna violencia. Él propone su régimen, en el que hay tiempo libre y mutua libertad entre sus ciudadanos, quienes además con sus leyes no pueden ser avaros.

*“El no poder enriquecerse excesivamente es un bien no pequeño para la templanza, y la educación en todos sus grados ha recibido leyes apropiadas para tal objeto; además de ello está la mirada de los magistrados hecha a no torcerse a otra parte, sino a vigilar constantemente sobre esas leyes y sobre los jóvenes mismos;”*<sup>77</sup>

Está claro que existen los préstamos porque en su legislación establece que no va a ser necesario legislar sobre ellos. Como para la nueva polis que Clinias el cretense va a constituir, los alimentos procederán solamente de la tierra sólo hay que legislar sobre las leyes agrarias, las más dignas de hombres libres, lo cual simplifica su labor porque no hay que legislar sobre comercio marítimo, ni sobre préstamos o intereses compuestos.

**Limita la circulación de mercancías**, pero defiende la exención de tasas por importación o exportación de bienes, *“nadie debe pagar impuesto alguno en la ciudad por exportación o importación de bienes. En cuanto al incienso y otros perfumes exóticos que sirven para el culto de los dioses, a la púrpura y demás tintes, todo ello no producido en nuestra tierra, así como a los elementos de cualquier arte que requieren ser importados de fuera, que nadie los introduzca sin razón de necesidad. Tampoco debe sacar nadie aquellos artículos que es preciso conservar en el país.”*<sup>78</sup>

La importación o exportación de **armas** y demás instrumentos de guerra es exclusiva competencia de la polis, *“En cuanto a las armas y demás instrumentos de guerra, si hay que introducir alguna invención extranjera o algo de plantas, metales o cordelería, o alguna clase de animales para necesidades militares, los generales del ejército y los jefes de caballería deben ser los árbitros de su importación y exportación, y la ciudad sola la que dé y reciba. Los guardianes de las leyes establecerán las adecuadas y convenientes en este asunto; y no debe haber en la ciudad entera ni en su territorio, tráfico alguno al por menor de estas cosas ni de ninguna otra con fines de lucro.”*

---

<sup>75</sup> Leyes, 831 c-e el

<sup>76</sup> Leyes, 831 e

<sup>77</sup> Leyes, 836 a

<sup>78</sup> Leyes, 847 b-c

Sobre la alimentación y la **distribución de los productos de la tierra** dice que puede seguirse la ley establecida en Creta, todo lo que nace del suelo se distribuirá en doce partes y cada una de ellas en otras tres: una para los hombres libres, otra para sus servidores y la tercera para los artesanos y, en general, para los extranjeros, tanto para los residentes, como para los que llegan ocasionalmente por algún asunto que tengan con la ciudad o con algún particular. Sólo esta tercera porción puede ser obligatoriamente puesta en venta, de las otras dos partes no se pondrá vender nada. Sin embargo los tres lotes deben ser similares en cuanto a la calidad.

Exige consentimiento al regular las transacciones realizadas entre unos y otros. Establece que *“no ponga una mano en mis bienes ni los mueva en lo más mínimo quien no haya obtenido mi consentimiento total y absoluto para ello y que también yo con espíritu sensato, haga lo mismo y del mismo modo con respecto a los de los demás.”*<sup>79</sup>

Establece las **leyes penales** y gradúa las penas según la importancia económica del bien y la categoría del ciudadano.

Primero establece las penas que corresponden a alguien que se apodere de un tesoro no depositado por él, en primer lugar la ley establece la obligación de denunciar si alguien observa una situación semejante. Una vez hecha la denuncia la polis debe consultar al oráculo de Delfos. Si el denunciante es un hombre libre se granjeará reputación de virtud y quien no lo denuncie de maldad, pero si se trata de un siervo, será libertado por la polis pagándole su precio al dueño, si no denuncia será castigado con la muerte. *“Y lo que el dios diga en torno al dinero y al que lo haya movido, que lo cumpla la ciudad obedeciendo al oráculo del dios.”*<sup>80</sup> Como el encontrar un tesoro se debe al azar y él considera que no existe el azar, sino que es siempre consecuencia del designio de los dioses, también en este caso corresponde a éstos establecer lo que hay que hacer.

Sobre la **compraventa** la ley **no protege el exceso de confianza**, por lo que establece que sea haga pagando inmediatamente el precio, sin realizar un pago diferido y en lugar público. *“Y cuando uno haga una transacción con otro por medio de alguna compra o venta, que se lo dé en el lugar del ágora designado para cada mercancía recibiendo inmediatamente el importe; que comercie, pues, allí, pero no en lugar otro alguno, y que no haga ninguna compra ni venta de nada con pago diferido. Y si, por tener confianza en aquel con quien se trafica, hace uno con otro cambios de cualquier cosa por cualquier otra en condiciones diferentes o en lugares distintos, que lo hagan en la idea de que no hay procedimientos legales en relación con lo no vendido según lo que ahora se ha dicho.”*<sup>81</sup>

Sin embargo, **sí** pretende que la ley proteja **del engaño** cuando se trata de grandes cantidades o con la intención de engañar como en el caso de vender un esclavo con alguna enfermedad que no se vea a primera vista y diferencia si el vendedor o comprador tiene conocimientos médicos o no. *“Y el que haya vendido y recibido como precio de algo una cantidad no menor de cincuenta dracmas, que forzosamente se tenga que quedar en la ciudad durante diez días, y que el comprador sepa cuál es la casa del que lo ha vendido, y ello tanto por las querellas que suelen nacer de cosas tales, como*

---

<sup>79</sup> Leyes, 913 a

<sup>80</sup> Leyes, 914 a

<sup>81</sup> Leyes, 915 e

por causa de las redhibiciones legales. Y en cuanto a la redhibición<sup>82</sup> o no redhibición obligatoria, procédase del modo siguiente.

Si alguien ha vendido un esclavo que sufra de tisis, mal de piedra o estangurria<sup>83</sup>, o la llamada enfermedad sagrada<sup>84</sup> o alguna otra enfermedad corporal o mental que sea larga o incurable y que a los más les pase inadvertida a primera vista, que, si se lo ha vendido a un médico o maestro de gimnasia, no les sea posible a éste obtener redhibición en caso tal, así como tampoco si uno al vender le ha advertido al otro diciéndole la verdad; pero **si es un profesional el que le ha vendido** a una persona corriente cualquier género de esta índole, que el comprador pueda redhibir en el plazo de seis meses, excepto en el caso de la enfermedad sagrada, pues, tratándose de este mal, le será lícito ejercitar la redhibición durante un año. Que la causa sea vista ante un grupo de médicos nombrados por propuesta y elección hecha en común; y que el que pierda el pleito pague el doble del precio en que se haya vendido. Y **si es un particular** el que ha vendido a otro particular, que haya redhibición, del mismo modo que antes se ha dicho, y también un juicio, pero que el condenado pague el simple importe de la venta. Y si una persona vende a otra un asesino **sabiéndolo ambos**, que no haya redhibición por una tal compra, pero si no se sabía, que haya redhibición cuando se entere cualquiera de los compradores, y que el juicio se vea ante los cinco más jóvenes de entre los guardianes de las leyes, y si se comprueba que el otro lo sabía, que purifique las casas de comprador según la norma de los intérpretes y que pague al comprador el triple del importe de la venta. Que todo el que cambie una moneda por otra, o también cualquier otra de las demás cosas, sean éstas seres vivos o no, lo dé y lo reciba todo ello sin fraude alguno y de acuerdo con las leyes.”<sup>85</sup>

Pasa ahora a justificar estas leyes, considera que la falsificación, la mentira y la trampa son de una misma familia y que todo hombre debe estar persuadido de esto, y que hacen daño a los mismos que lo cometen y a los demás. El castigo será aparte de la pérdida de lo adulterado, como en el caso de un esclavo o meteco, si además se trata de un ciudadano puede ser golpeado con tantos golpes como dracmas constituyan el precio de lo vendido.

También establece que en un mismo día **no se puedan cambiar los precios** de los productos del mercado.

A continuación pasa hablar del **comercio minorista**, que considera un bien, y con otra influencia pitagórica, dice que las cosas están distribuidas de forma asimétrica y desigual y esta forma de comercio las reparte de forma uniforme y simétrica, ya que esto es lo que logra el poder del dinero, por esto mismo existe el comerciante, también el jornalero y el mesonero y otros oficios que sirven para proporcionar a todos ayuda en las necesidades e igualdad en las existencias.

Establece que la causa del descrédito de los comerciantes se debe al exceso, a su inmoderado afán de riqueza. *“Reducido es, querido Clinias, el grupo, poco numeroso por naturaleza y formado en virtud de una rigurosa educación, de los hombres que,*

---

<sup>82</sup> Es una acción por la que un comprador tiene el derecho de pedir la nulidad de una venta y obligar al vendedor a que vuelva a quedarse con el objeto.

<sup>83</sup> Dolencia ocasionada por cálculos en las vías urinarias.

<sup>84</sup> La epilepsia.

<sup>85</sup> *Leyes*, 916 a-d

*cuando inciden en la necesidad o en el deseo de algo, son capaces de contenerse con miras a la moderación y que, en cambio, cuando está en su mano el obtener muchas riquezas, se comportan sobriamente y prefieren, antes que lo mucho, lo que se atenga a la medida. Pero a la mayoría de los hombres les ocurre todo lo contrario que a éstos, que cuando apetecen, apetecen desmesuradamente y cuando les sería posible conseguir ganancias moderadas, prefieren enriquecerse enormemente, y por esto es por lo que se han desacreditado y han adquirido vergonzosa reputación toda las modalidades del comercio al por menor y al por mayor y de la hospedería.”<sup>86</sup>*

Dice que si tanto los hombres o mujeres considerados mejores se dedicaran a estas actividades por obligación, porque no desea que esto ocurra aparentemente, estas profesiones serían respetables.

Para lograr **una polis sensata, que es la que mantiene el equilibrio entre pobreza y riqueza** establece tres normas: la primera utilizar el menor número posible de comerciantes, la segunda, que lo realicen hombres poco corruptibles y la tercera encontrar un procedimiento para que quienes se dedican a estas actividades no se corrompan.

Para lograr estos fines establece **tres leyes**, la primera que ninguno de los colonos pueda ser comerciante ni al por menor ni al por mayor o si hace alguna actividad puede hacerlo en forma de contraprestación sin cobrar y sólo si se trata de los mayores. La segunda ley establece que sólo los metecos o extranjeros pueden dedicarse al comercio. Y la tercera que para que puedan convivir en la polis, los guardianes de las leyes, que deben vigilarlos porque en su género de vida hay un fuerte impulso que les puede inducir a ser malos, deben reunirse con los expertos de cada ramo de las actividades necesarias para evitar las falsificaciones y examinar cuáles serán los ingresos y gastos que pueden proporcionar al comerciante un lucro moderado y fijar por escrito la proporción de ingresos y gastos resultante y que luego vigilen los reguladores esta situación, los del mercado, los de la ciudad y los de campo. Es decir, **es partidario del establecimiento de precios mínimos y precios máximos.**

*“Entre los magnetes<sup>87</sup>, a los que la divinidad<sup>88</sup> está ahora restaurando y estableciendo de nuevo, que ninguno de los colonos pertenecientes a las cinco mil cuarenta casas se convierta voluntaria ni involuntariamente en comerciante al por menor ni al por mayor, ni tampoco preste ninguna clase de servicio a ningún particular que no le corresponda con lo mismo, excepto si se trata del padre o de la madre o de aquellas generaciones que estén todavía por encima de éstos, o en general de cualquiera que sea más viejo que él, pero siempre que, siendo éste hombre libre, el servicio se haga en forma propia de un hombre libre también. Y esto de lo propio o impropio del hombre libre no es cosa fácil definirlo con exactitud en las leyes: que juzguen de ello los que hayan conseguido las mayores distinciones gracias a su aversión hacia lo uno y su predilección por lo otro. Y si alguno por medio de algún artificio viene a dar en innoble chamarilería, que todo el que quiera pueda procesarle*

---

<sup>86</sup> Leyes, 918 c-d

<sup>87</sup> También llamados “magnesios” en la traducción de Francisco Lisi. La ciudad de Magnesia puede ser la misma en la que Temístocles, impulsor de la construcción de los Muros Largos por los que se inició la Guerra del Peloponeso, y desterrado de Atenas por su arrogancia, fue nombrado gobernador por el rey persa y donde vivió hasta el final de sus días.

<sup>88</sup> Platón cree en la providencia establecida por los dioses.

*por afrenta hecha a su linaje ante los que hayan sido clasificados los primeros en punto a virtud, y si se demuestra que ha manchado su propio hogar paterno con una conducta indigna, sea apartado de tal cosa por su encarcelamiento durante un año, y si vuelve a hacerlo, durante dos años, y en cada sucesiva condena no haya cese en la duplicación del tiempo de prisión con respecto al anterior.*

*Y ahora, una **segunda ley**: es menester que sea meteco o extranjero quien haya de dedicarse al menudeo.*

*Y en **tercer lugar**, esta tercera: para que el tal conviva con nosotros en la ciudad siendo lo mejor posible o en todo caso lo menos malo posible, es necesario que los guardianes de las leyes sepan que no sólo son guardianes de aquellos a quienes, por ser gente bien criada en cuanto a linaje y educación, es fácil guardar para que no se hagan malos ni rebeldes, sino que hay que vigilar también, y en mayor grado aún, a los que no son así, sino que llevan un género de vida que ejerce un fuerte impulso tendente a inducirles a ser malos. Así, pues, con respecto al comercio menudo, que es muy diverso y lleva consigo multitud de actividades de este género, y con respecto a aquellas ramas de él que deban ser respetadas por parecer absolutamente imprescindible que las hayan la ciudad, es menester también, como antes prescribimos en el orden de las falsificaciones, que es materia afín a esta, que los guardianes de las leyes se reúnan con los expertos de cada ramo de este comercio para tratar de estas cosas, y que en sus reuniones examinen cuáles serán los ingresos y gastos que pueden proporcionar al comerciante un lucro moderado, y fijen por escrito la proporción de ingresos y gastos resultante, y que luego vigilen de una parte los reguladores del mercado y de otra los de la ciudad y de otra los del campo.<sup>89</sup>*

Prohíbe también faltar al acuerdo y a la promesa de terminar la tarea en el tiempo acordado, salvo los casos de coacción con violencia o por circunstancias inesperadas ajenas a la voluntad. Permite una reconciliación ante árbitros o vecinos, en otro caso debe el precio del trabajo sobre que haya mentido al que ser un cargo y además tiene que hacerlo gratuitamente en el tiempo que se había acordado, iniciándose un nuevo plazo. Y si alguien que ha encargado una tarea no paga el salario al artesano en el tiempo convenido, según la ley deberá pagar el doble y en este caso si ha pasado un año si debe pagar intereses.

Pasa ahora regular lo relativo a los huérfanos y a los tutores, pero primero regula lo relativo a sucesiones. Aquí aparecen distintas **formas de testamento**, Platón se refiere a la situación antigua que establecía libertad total para testar, pero él es contrario a esta libertad porque el patrimonio pertenece a todo linaje y el linaje y su patrimonio son a su vez de la ciudad. “*Por lo tanto, yo, que soy el legislador, declaro que ni vosotros ni ese patrimonio os pertenece a vosotros mismos, sino a todo el linaje que hubo antes de vosotros y que habrá en lo porvenir, y más aún, el linaje entero y su patrimonio son a su vez de la ciudad.*”<sup>90</sup>

En definitiva, es partidario de limitar la libertad de testar y propone dejar como heredero al hijo que considere digno, a los demás darlos en adopción, o enviarlos a una colonia y puede darles de su patrimonio todo, excepto el lote familiar.

---

<sup>89</sup> *Leyes*, 919 d- 920 c

<sup>90</sup> *Leyes*, 923 a

Platón limita la circulación de bienes y mercancías, también la de personas.

La polis que él propone no tiene más ingresos que los procedentes de la agricultura y **no practica el comercio**, por lo que considera necesario plantearse lo que hay que hacer respecto a la emigración de los ciudadanos a otro país y con la admisión de extranjeros.

*“A una polis que no tenga más ingresos que los procedentes de la agricultura ni practique el comercio le es forzoso tener pensado que hay que hacer con la emigración de los ciudadanos a otro país y con la admisión de gentes venidas del extranjero;”*<sup>91</sup>

Determina que no puede salir de la polis ningún ciudadano menor de cuarenta años e incluso en este caso sólo puede salir en misiones públicas como heraldos embajadores o peregrinos, y si salen por motivo de guerra expedición militar o para competir en los juegos adonde hay que enviar a los mejores, a su vuelta deben mostrar a los jóvenes a que las constituciones de los demás pueblos son de calidad inferior. Sí se permite viajar para ponerse en contacto de hombres inspirados por la divinidad con los que vale la pena tratar, con la condición de que el ciudadano tenga más de cincuenta años, pero no más de sesenta, y que sea de los bien reputados y particularmente en el orden militar.

Esta persona se unirá al **Consejo Nocturno**<sup>92</sup> y si ha encontrado alguna ley o noticia sobre educación y crianza o él ha pensado algo por su cuenta, y lo comunicará a todo el Consejo.

Para finalizar regula la forma de proceder en los entierros y limita también los gastos máximos que deben hacerse en función de la clase a la que se pertenezca.

Aquí terminan las prescripciones de carácter más directamente económico, y pasa ahora a establecer **el lugar** en el que debe asentarse la población, que debe ser el más céntrico posible del territorio y que debe dividirse en doce partes. Este proyecto platónico de división de la ciudad en doce circunscripciones iguales sigue las teorías urbanísticas de **origen pitagórico** tal como habían sido implementadas por Hipódamo de Mileto.<sup>93</sup>

## 2.4. Análisis de Platón sobre el régimen económico y político de Esparta

Analiza el régimen político de Esparta para ver cómo era en un principio y cómo es en el momento que está hablando y establece lo que se estableció bien y lo que no, qué leyes habría que sustituir y por qué otras leyes habría que hacerlo para lograr crear una polis feliz.

---

<sup>91</sup> *Leyes*, 949 e

<sup>92</sup> El **Consejo Nocturno**, es el órgano de gobierno en la polis, está formado por los supervisores de las leyes, compuesto por jóvenes y mayores, que deben reunirse por obligación diariamente al caer de la tarde y también por sacerdotes, los diez guardianes de la ley más ancianos, el director de la educación general y todos sus antecesores en el cargo, acompañados todos por un joven elegido por ellos entre treinta y cuarenta años. Las reuniones deben tratar siempre sobre las leyes, las propias o sobre otros conocimientos necesarios y relacionados con ellas.

<sup>93</sup> Una división semejante del territorio se ha comprobado que se realizó para Mileto, el Pireo y Rodas. Esta división duodecimal se diferencia de la que existía en Atenas, que era decimal.

En un principio el Peloponeso se dividió en tres partes “Y vinieron a ser reyes, de la Argólide, Temeno; de Mesenia, Cresfontes y de Laconia, Procles y Eurístenes<sup>94</sup>”<sup>95</sup>.

En principio se juraron ayuda y socorro mutuo de acuerdo con las leyes que habían puesto en común para gobernantes y gobernados. Además aquellos legisladores tenían una circunstancia muy favorable para facilitar el establecimiento de las leyes, la de que las tierras podían dividirse sin discusión y que no había deudas antiguas de importancia, circunstancia que no se da en otras polis de distinta legislación.

*“No había para aquellos legisladores, cuando preparaban una cierta igualdad de bienes, aquella sin par censura que se da en muchas ciudades de bien distinta legislación, si alguno trata de poner mano en la posesión de la tierra o en la anulación de las deudas, viendo que sin esto no podría darse nunca la debida igualdad; pues al legislador que emprende el remover algo de esto todos le salen al encuentro diciéndole que no mueva lo que no puede moverse, y maldicen al que introduce repartos de tierras y cortes de deudas, de modo que todos quedan reducidos a la impotencia. Para los dorios, ciertamente, todo ello se daba hermosamente sin encono: las tierras eran divididas sin discusión y no habían deudas antiguas de importancia.”<sup>96</sup>*

Parece que sólo en una polis nueva puede lograrse desde el principio una cierta igualdad de bienes, necesaria para que haya justicia.

Se plantea por qué sólo una de las tres polis, Esparta, mantuvo esta legislación mientras las otras dos constituciones se corrompieron rápidamente. Y establece que esto se produjo por ignorar cuál era la finalidad de las leyes, por colocar como primera virtud la valentía y no la virtud, por lo que legislador estableció todas sus normas para la guerra y no para la sabiduría. Por eso el legislador debe intentar tratar de infundir en las polis toda la cantidad de razón que pueda y evitar la ignorancia y la desunión en la medida de lo posible.

Considera que los reyes de Argos y Mesenia se arruinaron a sí mismos y el poder de los griegos por vivir fastuosamente en la molicie, por no tener medida. Sin embargo, no sucedió lo mismo en Esparta porque primero un dios produjo una doble línea de reyes y así se estrechó más el poder real, después algún hombre en quien la naturaleza humana estaba mezclada con una virtud divina<sup>97</sup>, instituyó la potestad de los veintiocho ancianos igual en voto a la de los reyes en los asuntos importantes, y un tercer salvador<sup>98</sup>, viendo la autoridad todavía orgullosa e iracunda, instituyó el poder de los éforos, que asimiló al elegido por sorteo.<sup>99</sup> Así se estableció una moderación en los poderes que los salvó, impidiendo que se convirtiesen en tiranía. Sólo esta parte defendió la causa de Grecia frente a los persas, las otras dos estaban tan corrompidas que una de ellas llegó a estorbar a Lacedemonia y Argos no hizo nada.

---

<sup>94</sup> Estos eran gemelos hijos de un hermano de los anteriores

<sup>95</sup> *Leyes*, 683 d

<sup>96</sup> *Leyes*, 684 d

<sup>97</sup> Se está refiriendo a Licurgo.

<sup>98</sup> Probablemente se refiere a Teopompo, siglo VIII a. C. Aristóteles (*Política*, IX, 1) le atribuye la fundación del eforado, aunque otros la atribuyen al propio Licurgo.

<sup>99</sup> *Leyes*, 691 d-692 a



*“Si la unanimidad de atenienses y lacedemonios no hubiese rechazado la servidumbre que amenazaba, podemos decir que todas las razas griegas hubieran quedado confundidas entre sí y los bárbaros con los griegos y los griegos con los bárbaros a la manera que los pueblos que los persas tiranizan al presente viven malamente perdidos en dispersión y mezcla.”<sup>100</sup>*

En **Lacedemonia** no se atribuye honra, ni educación especial al pobre ni al rico, al individuo o al rey. Platón defiende que no se debe honrar más en las polis a quien sobresalga por su riqueza.

*“No deben ser, en efecto, en la ciudad superiores las honras porque uno sobresalen riqueza, pues no lo son porque se es veloz en la carrera o hermoso fuerte sin alguna especie de virtud, ni tampoco porque ese es virtuoso, si falta la templanza.”<sup>101</sup>*

Propone que los recién casados sigan realizando las comidas comunes, considera que las **comidas en común**, que se realizan en Esparta y se hicieron en Creta, primero por necesidad de alguna guerra y después se continuaron porque se consideraba necesario para la seguridad pública. Propone extender las normas de la comida en común también a las mujeres y organizar en común para mujeres y hombres todos los actos de la vida.

Considera que la sociedad espartana no ha funcionado porque no se estableció esta norma para las mujeres y esto debe hacerse con más motivo si se pretende construir una polis un bien regulada, porque que las **mujeres** son por naturaleza inferiores a los varones en cuanto a virtud.

## 2.5 Conclusión

Hay varias razones por las que Platón se opone a la riqueza:

Una histórica, la decadencia, la corrupción y la derrota de Atenas y más tarde de Esparta; otra teórica, la influencia de los usos y la concepción de la propiedad y la riqueza en la sociedad pitagórica con la consideración de que lo inmaterial es superior a lo material; la tercera ética en relación con la anterior porque la virtud se opone a la búsqueda de riqueza, y es que Platón considera que la riqueza es el medio necesario, la causa material, para satisfacer los demás placeres que corresponden a la parte concupiscible del alma<sup>102</sup>. Si la acepta en la *Leyes*, es sólo cuando responde al criterio del término medio.

---

<sup>100</sup> *Leyes*, 693 a

<sup>101</sup> *Leyes*, 696 b

<sup>102</sup> Esto parece en la *República*, Libro IX, 580 e – 581 a

### 3. LA IDEA DE PROPIEDAD EN LA REPÚBLICA Y LAS LEYES

No voy a hacer un análisis de la propiedad en general, sino de establecer la diferencia entre el planteamiento de Platón en sus dos obras capitales sobre la organización de la sociedad.

Entre otras razones porque desconocemos casi totalmente la distribución de la propiedad, que es la clave junto a las condiciones de la mano de obra, que nos aproximaría al conocimiento real y efectivo de la sociedad y la economía atenienses<sup>103</sup>.

Sabemos que en Atenas existía la propiedad privada de la tierra, derecho relacionado con el de ciudadanía, la división del trabajo en grado muy avanzado, el comercio, sobre todo marítimo y el uso del dinero. Y aunque en Esparta los ciudadanos eran educados por la polis, y tradicionalmente se ha considerado que sólo existía la propiedad de la polis, se ha comprobado que la tierra era en su mayoría privada aunque pesaba la prohibición de venta para algunos lotes<sup>104</sup>.

La propiedad en Platón responde a la necesidad de lograr la unidad y ésta sólo se puede conseguir mediante la moderación respecto a la riqueza. En su regulación concreta estas finalidades.

En primer lugar trataré la terminología que utiliza para referirse a la idea de propiedad.

#### 3.1 Terminología

Comienza la *República* y desde el libro I emplea las tres palabras que se refieren a la riqueza.

**οὐσία (usía)** – esencia, ser; propiedad; naturaleza; realidad, vida; fortuna, bienes, riqueza. Propiedad en el sentido también de **naturaleza**. Serían los bienes que les corresponden por naturaleza, por ser mejores.

**χρήματα (crémata)**- bienes, mercancías, propiedad, dinero más relacionado con los negocios, el comercio. Se refiere a cosas, mercancías... Ganancias que has obtenido con una actividad.

**πλοῦτος (plutos)**- riqueza, fortuna; felicidad; poder; ganancia. Pluto, el dios de la riqueza era ciego. No analiza ni el origen ni la justicia de esa riqueza, es sólo el resultado del designio de los dioses. Se utiliza siempre para personas o polis.

---

<sup>103</sup> DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J. y PASCUAL GONZÁLEZ, J., *Esparta y Atenas en el siglo V. a.C.*, Madrid, Ed. Síntesis, 2007, pág..235

<sup>104</sup> FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002, pág. 253

**κτῆσις (tesis)** - adquisición, posesión; bienes, propiedad, fortuna. Un bien que recibes y además conservas por méritos propios. Posees en propiedad. Lo tienes que conservar. La palabra que puede significar propiedad en sentido moderno e incorpora siempre la posesión.

No existe un solo término para la idea de propiedad y en cada uno de ellos se refleja un matiz, la palabra más utilizada es la de *χρήματα* (crémata), que indica los bienes que se tienen gracias a la actividad. También utiliza la palabra *πλοῦτος* (plútos), pero en este caso se refiere a una riqueza que tú no has obtenido, podría ser una riqueza heredada o inmerecida.

El término *οὐσία* (usía) se relaciona con la que corresponde por naturaleza, la que se debe al mérito personal, a las cualidades y se obtiene con honestidad.

La palabra griega *κτῆσις* para referirse a la propiedad aparece en el texto de Platón para referirse a la propiedad de riquezas<sup>105</sup> o a la obtención de los frutos, derivados de un terreno<sup>106</sup>.

Las tres primeras las utiliza casi siempre indistintamente, pero cuando quiere indicar la idea de propiedad referida a un bien que corresponda por naturaleza, utiliza el primer término *οὐσία*, como hace cuando se refiere a los bienes de los guardianes y veremos en el texto.

En la *República* utiliza los verbos *κτάομαι* o *κεκτηῖσθαι*, que indicaría tener en propiedad, y el verbo *ἔχω* (ejo) cuando se refiere tener, poseer, detentar la posesión de un bien, aunque las traducciones se utiliza siempre la palabra poseer.

### 3. 2 La propiedad en la República

Al final del Libro III va a establecer y **sólo** para los guardianes y futuros gobernantes el régimen de comunidad de bienes, pero no se trata de un condominio o copropiedad porque no se va a ejercer el derecho de propiedad sobre una masa de bienes.

La propiedad común de los guardianes es un **derecho de uso** limitado que disfrutan en común, no dice si los dueños de sus viviendas serían la polis o los demás ciudadanos, sería una propiedad comunal. También establece para ellos un salario.

El **derecho de uso** no es susceptible de ser cedido ni arrendado, debido a que este se constituye en razón de la necesidad personal del usuario, de ahí que es lógico que este derecho sea de carácter limitado, por lo tanto tampoco puede transmitirse a los herederos.

Esta medida tiene como finalidad lograr la unidad en los dirigentes, pero al mismo tiempo les hace depender del poder político.

Su **régimen de vida y administración** deberá ser el siguiente<sup>107</sup>:

---

<sup>105</sup> *República*, 331 b

<sup>106</sup> *República*, 333 a

“Considera, pues, si les falta alguna costumbre para **vivir y administrar**<sup>108</sup>, si los que reúnen tales condiciones piensan llegar a ser (así); la primera, **nadie tendrá bienes propios** (οὐσίαν ἰδίαν –usían idían)<sup>109</sup>, excepto los de absoluta necesidad; en segundo lugar, nadie tendrá tampoco una morada ni ningún almacén (ταμειῶν-tamieion<sup>110</sup>) en el que no entre todo el que quiera<sup>111</sup>. En cuanto a los recursos (τὰ ἐπιτήδεια – tá epitedeia<sup>112</sup>), para cuantos son necesarios o convenientes a unos guerreros, moderados y valientes, encargados de los otros ciudadanos<sup>113</sup>, recibirán un salario (μισθὸν- miszhón) como corresponde a un guardián, y no les sobre ni les falte para un año. Vivirán en común, asistiendo regularmente a las comidas colectivas (συσσίτια -sisistía<sup>114</sup>) como si estuviesen en campaña<sup>115</sup>.” Se les dirá que tienen oro y plata en el alma, que una divinidad los ha puesto siempre junto a los dioses, y ni necesitan los del hombre, ni es lícito<sup>116</sup> infectar<sup>117</sup> la propiedad (κτῆσιν- ktesin)<sup>118</sup> de aquél, lo puro de aquellos, con la posesión del oro propio de mortales, uniéndolos, porque muchas e impías costumbres han nacido alrededor de éste, de **sus excesos**. Serán ellos los **únicos ciudadanos** a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo el techo que cubra estos metales, ni llevarlo sobre sí, ni beber en recipientes fabricados con ellos<sup>119</sup>.

“Pues de esta manera, se salvarán ellos y salvarán a la polis; pero, si adquieren tierra propia, casas y monedas (νομίσματα-nomísmata)<sup>120</sup>, se convertirán de guardianes (φύλακες) en administradores<sup>121</sup> y labriegos, y en lugar de aliados de los

<sup>107</sup> He traducido considerando las traducciones españolas existentes y la francesa de Chambry, pero me aparto de ellas cuando no reflejan la idea de equilibrio que defiende Platón en relación a la riqueza, porque no considera apropiado ni su ausencia, ni su exceso.

<sup>108</sup> ζῆν- zen, inf.: vivir; οἰκεῖν – oíkein: inf. vivir, colonizar, administrar. He preferido adoptar esta última traducción, que se diferencia de las cuatro consultadas, por el sentido general de todo el texto, aunque exista un infinitivo más específico como οἰκονομεῖν y porque utiliza este significado cuando se refiere a la administración o gobierno de la polis en *República*, 473 a y *Leyes* 872 d.

<sup>109</sup> οὐσίαν – también significa fortuna, propiedad, riqueza. Nadie tendrá nada en propiedad, o aparte o particularmente. Esta segunda posibilidad es la más apropiada para el régimen de mancomunidad, que por otra parte ya existía en la sociedad pitagórica y en Esparta.

<sup>110</sup> ταμειῶν: granero, almacén, depósito, tesoro público. En las casas podía existir un depósito para almacenar lo producido e incluso otro para vender los excedentes.

<sup>111</sup> En Esparta algunos tenían depósitos ocultos.

<sup>112</sup> τὰ ἐπιτήδεια: las cosas necesarias, recursos, provisiones.

<sup>113</sup> Se puede considerar que son inferiores por el empleo de ἄλλων G. pl. del adjetivo ἄλλος η ov: otro; diferente, distinto; falso, malo.

<sup>114</sup> También se llamaban así las comidas en común de los espartanos.

<sup>115</sup> Como si fuesen a estar en combate. También lo repite en la *Leyes*, 762 c

<sup>116</sup> Puede haber una doble intención, ὅσιος α ov, (osia), también significa lo ordenado por ley divina.

<sup>117</sup> μιάινω también significa teñir; manchar, ensuciar; infectar

<sup>118</sup> “κτῆσις” adquisición, posesión; bienes, propiedad, fortuna. Esta posesión es realmente sólo un derecho de uso.

<sup>119</sup> *República*, III, 416 d También sigo en este texto la traducción de Conrado EGGERS y traduzco “propiedad” en lugar de “posesión”. Las comidas en común y la prohibición de los metales preciosos son disposiciones que aparecen también en la constitución espartana.

<sup>120</sup> νομίσματα Ac. pl de νόμισμα - *nómisma*. En el sentido de monedas. De aquí proviene numismática.

<sup>121</sup> οἰκονόμος – *oikónomos*: administrador, ecónomo, intendente. Tiene un valor o rango inferior al de guardianes, están a su servicio.

*otros ciudadanos en odiosos déspotas. Pasarán sucesivamente toda su vida odiando y siendo odiados, conspirando y siendo objeto de conspiraciones, temiendo, en fin mucho más y con más frecuencia a los enemigos de dentro que a los de fuera, corriendo ya entonces directos a la destrucción, tanto ellos mismos como la polis.”*<sup>122</sup>

Para Platón es necesario este tipo de vida para evitar el abuso, la tentación de pelear por sus propios bienes, la avaricia y la ambición, la desconfianza y el temor que llevan a la tiranía o el despotismo; exige una vida austera, pero en la que al mismo tiempo estén cubiertas sus necesidades básicas. En caso de no hacerse así las consecuencias dramáticas que vislumbra son el odio, la conspiración y la destrucción de toda la polis.

Las características del régimen de vida, las comidas en común y la prohibición de los metales preciosos son rasgos que aparecen en la constitución de Esparta, que prohibía el uso de oro y la plata<sup>123</sup>.

En Esparta la **rétra**<sup>124</sup> o ley de Licurgo, dirigida contra el lujo exagerado, prescribía que todas las viviendas tuvieran el techo trabajado con hacha y las puertas con sierra, sin ninguna otra herramienta, lo cual implica obviamente que se construían en madera. La misma finalidad de evitar el ánimo de lucro estaría en la raíz de la prohibición de acuñar moneda, sustituida por grandes trozos de hierro que funcionaban como rudimentarios patrones de cambio, pero que era imposible atesorar. La igualdad promovida por sus leyes tenía también una vertiente visual, debían vestir con sobriedad y modestia, sin adornos o signos externos de distinción, “*no se adornan con la riqueza de sus vestidos, sino con el vigor de sus cuerpos*”, dice Jenofonte<sup>125</sup>.

En este texto se declara la supresión o abolición de la propiedad privada para los guardianes y por tanto también para los gobernantes, aunque habría que plantearse qué significa un bien propio de absoluta necesidad, en cualquier caso parece referirse a los bienes muebles y no a los inmuebles.

Este es el **texto clave** para establecer los criterios que Platón tiene sobre la propiedad. En primer lugar la propiedad de los bienes es común, ¿pero quién los ha aportado? ¿cada uno? ¿la polis? Reciben un salario por su función de guardianes, por sus servicios de los demás ciudadanos. Ya en la democracia de Pericles, este había instituido que los cargos públicos fuesen remunerados.

Dice que cualquiera que tenga sentido común (voûv –noun), defenderá la necesidad de que dispongan de “**moradas y bienes** (οὐσίαν - ousían)<sup>126</sup> **de tal valor que**

---

<sup>122</sup> República, III, 416 e -417 a, b

<sup>123</sup> Jenofonte, *Constitución de Esparta*, VII, 6. “Se rastrean el oro y la plata y, si aparecen en alguna parte, se castiga a quien los tiene.” *República de los Lacedemonios*, 76. También en Platón *Leyes*, 762 c

<sup>124</sup> La Rhetra, es la Constitución de Esparta, atribuida a Licurgo, significa “cosa dicha”.

<sup>125</sup> Jenofonte, *Constitución de Esparta*, VII, 3

<sup>126</sup> La palabra οὐσία, designa tanto los bienes, la propiedad, como la riqueza.

*no les impidan ser todo lo buenos guardianes (φύλακες)<sup>127</sup> que puedan, ni los impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos.”<sup>128</sup>*

Se refiere a que tengan justo lo necesario, ni más, ni menos, para cumplir adecuadamente su función, es decir que no sean excesivamente ricos, para que no puedan utilizar ese poder para someter a los demás ciudadanos. Su defensa de la moderación en la riqueza tiene como finalidad evitar el abuso de poder y también los enfrentamientos internos en la polis y en esto se diferencia de la sociedad espartana, en la que la fuerza física permitía dominar y esclavizar a los extranjeros que vivían en la polis, los periecos, y a los pueblos vecinos que tenían que proporcionarles los medios de vida, pero esto les obligaba a vivir constantes enfrentamientos.

Más adelante defiende la **comunidad de bienes, mujeres e hijos**, que establece porque considera que es la forma de establecer una polis unida, y explica su **contribución a la unidad**.

*“¿Y no participarían nuestros ciudadanos, más que los de ninguna otra parte, de algo común que llamará cada cual lo mío? Y al participar así, ¿no tendrán una máxima comunidad de penas y alegrías?*

*¿Y no será la causa de ello, además de nuestra restante organización, la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes?*

*Por otra parte, hemos reconocido que éste es el supremo bien de la polis al comparar a ésta, cuando está bien constituida, con un cuerpo que participa del placer y del dolor de uno de sus miembros.*

*Así pues, la comunidad de hijos y de mujeres en los auxiliares nos parece como causa del mayor bien en la polis.*

*Y también quedamos conformes en las otras afirmaciones que precedieron a éstas: decíamos, que tales hombres no debían tener casa, ni tierra, ni propiedad alguna, sino que, tomando de los demás su sustento como pago de su vigilancia, tienen que hacer sus gastos en común, si deben ser verdaderos guardianes.”<sup>129</sup>*

Estas formas de comunidad los perfeccionan más todavía como verdaderos guardianes y evita que se divida la polis, porque no tienen nada propio, excepto su cuerpo.

Defiende la **comunidad de bienes** por su **contribución a la unidad**.

Las **ventajas de la comunidad de bienes** son que desaparecerían entre ellos los procesos y acusaciones mutuas por la propiedad de los bienes, por los hijos o por los allegados; y al ser todo lo demás común, tampoco habría ninguna de las peleas que los hombres suelen tener por la posesión de la riquezas o por los hijos o por los parientes.

---

<sup>127</sup> Por la palabra empleada, φύλακες, se está refiriendo a los dos grupos superiores, arcontes o dirigentes y auxiliares o guardianes en sentido estricto.

<sup>128</sup> *República*, III, 416 c. Aquí he preferido seguir casi siempre la traducción de los términos que utiliza Conrado EGGERS LAN.

<sup>129</sup> *República*, V, 464 b - c

Esta comunidad también sirve para facilitar la **eugenesia**.

*“Y como tendrán **casas comunes y harán sus comidas en común**, sin que nadie pueda tener en particular nada semejante, y como estarán juntos y se mezclarán unos con otros, tanto en los gimnasios como en los demás actos de su vida, una necesidad innata les impulsará, me figuro yo, a unirse los unos con los otros.”*<sup>130</sup>

Otros males menores de los que se verían libres serían, no tener que adular a los ricos, ni preocuparse por la educación de los hijos, ni la necesidad de conseguir dinero para alimentar a sus siervos, pidiendo prestado o negando la deuda, o buscando recursos para entregarlos a las mujeres o siervos y confiarles la administración<sup>131</sup>.

### 3.3 La propiedad en las Leyes

En las *Leyes* vuelve a defender la idea de equilibrio, de armonía, que se sitúa también en el **término medio** en el caso de la riqueza. No considera la riqueza un mal en sí mismo, sino que su exceso produce envidias y conflictos y su defecto falta de libertad.

Aquí, en esta segunda polis, más realista, **ya no defiende la ausencia total de propiedad privada**, pero es un derecho de propiedad muy limitado debe ser inmutable e inalienable. Admite la propiedad privada para los ciudadanos y existe al mismo tiempo una propiedad pública.

Va a aplicar en la propiedad privada dos concepciones distintas de igualdad. Considera que hay **dos tipos de igualdad** parecidas, pero no iguales, una es la **igualdad determinada por la medida**, el peso y el número y ésta se puede establecer por sorteo en lo que toca a los repartos. Se está refiriendo a los repartos de tierras y por tanto es de carácter económico.

El otro tipo de igualdad, la más auténtica, da más al que es mayor y menos al que es menor, dando a cada uno lo adecuado a su naturaleza, es una **igualdad proporcional** que distribuye lo conveniente para cada cual. Ésta es la igualdad que debe tenerse presente en la fundación de la ciudad, la igualdad asignada en cada momento a desiguales según naturaleza, pero la igualdad basada en el sorteo es necesaria para evitar el descontento de la mayoría. Parece que considera inevitable las diferencias individuales, las otorgadas por la distinta capacidad de los individuos.<sup>132</sup>

En esta **segunda ciudad** establece una distribución por lotes de tierras y casas, pero establece que no se labren en común las tierras, y que cada uno considere la suya como común a toda la polis.

*“... ¿Cómo diremos que es ésta de la que hablamos y cómo podría llegar a ser así? Que se repartan ante todo la tierra y las casas, y que no la labren en común, porque un régimen tal está por encima de cuánto queda dicho en torno a la manera de nacer, de criarse y de educarse los de ahora. Ahora bien, que se la repartan poco más o menos con el siguiente criterio: que es menester que los que reciban estos lotes los consideren como comunes a la polis entera, y que es necesario también que, por ser la*

---

<sup>130</sup> *República*, V, 458 c - d

<sup>131</sup> Esta situación caracterizaba a Atenas en esa época.

<sup>132</sup> *Leyes*, 757 a-e

*tierra su patria, la cuiden más que a una madre sus hijos, porque además ella, que es diosa, resulta ser también señora de quienes son mortales;”*<sup>133</sup>

Establece un procedimiento para un **reparto equitativo** basado en el número. Es un procedimiento que tiene que atender a la relación entre el número total de la población, y establece una cantidad adecuada, después de la cantidad necesaria de territorio y su relación con las ciudades de los vecinos.

*“En primer lugar hay que fijar el número total de ellos, que número es necesario que sea éste; y después de eso hay que ponerse de acuerdo sobre el reparto de los ciudadanos, sobre en cuantas partes y qué número de ellos hay que repartir cada una. Y con relación a esto es como hay que distribuir con la mayor equidad posible la tierra y las viviendas. En cuanto al número total de la población, no es posible que sea adecuado si no se cuenta al fijarlo con el territorio y con las ciudades de los vecinos: un territorio suficientemente extenso para que sea capaz de mantener a un cierto número de personas sobrias, y para nada hace falta otro mayor; y una población lo suficientemente numerosa para que resulte capaz de defenderse de los vecinos cuando éstos les ataquen y no absolutamente incapaz de ayudar a sus vecinos cuando sean éstos atacados. Esto, una vez que hayamos visto el territorio y a los vecinos, lo podremos fijar de hecho y no solamente en palabras;”*<sup>134</sup>

Aunque es consciente de que este procedimiento es teórico, considera que la cifra adecuada es la de 5.040, porque se puede dividir por todos los números desde el uno hasta el diez, y esta división es necesario hacerla tanto en situación de guerra, como en tiempos de paz respecto a los tributos y los repartos. Aquí aparece otra vez la importancia de los conocimientos matemáticos, y especialmente para el legislador, idea de tiene influencia pitagórica.

*“En efecto, por lo que toca a cifras todo hombre que legisle debe haber pensado por lo menos qué número y un número de qué clase será el que resulte más útil para cualquier ciudad.”*<sup>135</sup>

Para que esto funcione y perdure es necesario que **el número de hogares** que se haya fijado en el reparto permanezca **inalterable** a través de los tiempos. Ese número se deberá conservar siempre.

Esto lo determina para evitar un aumento o disminución del patrimonio por eso la propiedad debe ser **inmutable**.

La propiedad es **indivisible** en Platón, no se puede dividir ni por testamento, ni por venta, será **inalienable**, ni de otra manera<sup>136</sup>, ni por la polis<sup>137</sup>.

Esto se consigue cuando el que haya obtenido un lote deje como **único heredero** a uno solo de sus hijos, al que prefiera, el resto de hijos si hay más de uno, se asignará a

---

<sup>133</sup> *Leyes*, 739 e-740 a

<sup>134</sup> *Leyes*, 737 d

<sup>135</sup> *Leyes*, 737 e. Esta idea la repetirá en *Leyes*, 747 b “Ninguna materia educativa tiene un poder tan grande para la organización de la casa, para el orden político y para toda las artes, como la ocupación con los números.”

<sup>136</sup> *Leyes*, V, 740 b; 741 b; 742 c

<sup>137</sup> *Leyes*, IX, 855 a , 856 d-e, X, 909 c



los ciudadanos que no tengan descendencia, si es posible con el consentimiento de éstos, si no hay consentimiento, defiende establecer una magistratura que será la que establezca lo que hay que hacer con los que sobran, de forma que no haya nunca más de los 5.040 hogares que ha establecido como número ideal.

Plantea conseguirlo mediante restricciones del número de nacimientos, cuando haya una prole abundante, o bien aumentar la natalidad mediante ciertos cuidados, “...en forma de distinciones o degradaciones o amonestaciones hechas por los viejos a los jóvenes en pláticas exhortativas.”<sup>138</sup>

Si aun así se altera el número de ciudadanos se enviará a los que sobren a las colonias y si ocurre una catástrofe o una guerra devastadora habrá que aceptar la introducción de ciudadanos, educados de forma ilegítima, porque a la necesidad ni la misma divinidad puede oponerse.

“... Si se nos produce un desbordamiento excesivo en el número de los ciudadanos que nos mueva a perplejidad, quedará siempre ese viejo truco de que hemos hablado varias veces, el envío de colonias hecho amistosamente por parte de unos y otros y llevado a cabo en aquella proporción que parezca conveniente. Y si, por el contrario, sobreviene alguna vez una oleada catastrófica portadora de enfermedades o una guerra devastadora en que, a causa de las orfandades, se haga mucho menor el número fijado, no conviene aceptar de buen grado la introducción de ciudadanos educados en forma ilegítima, pero a la necesidad se dice que ni la misma divinidad es capaz de hacerle fuerza.”<sup>139</sup>

En segundo lugar recomienda no variar el importe y la cuantía del patrimonio mediante la **compraventa**.

“Y en segundo lugar, no atentéis contra el importe y la cuantía de vuestro patrimonio, que os fue asignado en un principio conforme a medida, haciéndoos ventas o compras los unos a los otros, pues en ello no tendréis como aliados ni al que os atribuyó el lote, que es una divinidad, ni al legislador, porque desde ahora ya la ley se alza en sus prescripciones contra el que la desobedezca, haciendo la advertencia previa de que es necesario o no aceptar el lote o hacerlo en las siguientes condiciones: en primer lugar, la tierra estará consagrada a todos los dioses, y en segundo, habrá unos sacerdotes y sacerdotisas que hagan votos, en la celebración del primer sacrificio y en la del segundo y así hasta tres, para que todos los que compren o vendan edificios o terrenos asignados por suerte sufran las penas correspondientes a un tal hecho... Será castigado todo aquel que desobedezca juntamente a la ley y a la divinidad.”<sup>140</sup>

Considera tan importante que no haya variación en los lotes de tierra, que la **polis** no debe confiscar fortunas, ni siquiera con respecto a los individuos que infringen la ley al robar en los templos, porque los lotes de tierra deben permanecer siempre los mismos e iguales.

“En cuanto a la confiscación de fortunas, no debe haberla con respecto a ninguno de estos individuos en un régimen en que los lotes de tierra deben permanecer

---

<sup>138</sup> Leyes, 739 d

<sup>139</sup> Leyes, 740 d-741 a

<sup>140</sup> Leyes, 741 a -d

*siempre los mismos e iguales. Habrá pena de multa cuando alguien parezca delinquir en cosa que merezca pagar con su dinero, y tendrá que pagarse si le queda algo sobre el lote y la provisión necesaria para él mismo, hasta el límite del exceso llegue la multa, pero no más allá. Los guardianes de las leyes examinarán la realidad exacta de todo esto a la vista de los registros.*”<sup>141</sup>

La pena de la confiscación es la única pena que no puede aplicar la polis.

*“...nadie debe quedar jamás privado totalmente de derechos por ningún delito, ni en el caso de estar desterrado más allá de las fronteras: aplíquese, apenas la de muerte, la de cárcel, la de azotes o la de ser colocado sentado o de pie o expuesto ignominiosamente junto a los templos en los confines del país, o bien impóngasele la de multa en la forma que antes hemos dicho que debía ésta imponerse.”*<sup>142</sup>

En las *Leyes*, Platón no sostiene ninguna novedad al prohibir al propietario vender su campo. Fidón de Corinto, legislador del siglo IX a.C., establecía que el número de familias y propiedades permaneciese inmutable. En Esparta estaba formalmente prohibido vender algunos los lotes de tierras. La misma prohibición figuraba en las leyes de los locrios y de los léucades. La ley de Solón, siete u ocho generaciones posterior a la de Fidón de Corinto, no prohibía al hombre vender su propiedad, pero castigaba el vendedor con una pena severa: la pérdida de los derechos de ciudadanía.

Para referirnos a la idea de la **propiedad común** hay que remitirse a la ley que establecerá el control de los magistrados. Establece las sanciones que deben sufrir si ejercen su cargo con afán de ganancia. El exceso del patrimonio declarado será del común, además puede acusarle cualquiera y si resulta condenado no debe participar de los bienes comunes, y si hubiese algún reparto en la ciudad quedará sin porción y reducido a su patrimonio; la sanción será perpetua y pública “y será inscrita su condena, para mientras viva, en un lugar en que todo el que lo desee pueda leerlo.”<sup>143</sup>

### 3.4 Propiedad y posesión

Platón distingue entre propiedad y posesión ilegítima cuando establece las leyes sobre la apropiación.

Establece una ley que se aplicará indistintamente a lo pequeño o a lo grande, como es el caso de que alguien abandone en alguna parte cualquiera de sus cosas, parece que da igual que sean de gran valor económico o no, pero a continuación diferencia si es de poco valor o no y adapta las penas a ese valor. Establece que quien lo encuentre lo deje en el mismo sitio, pero si alguien lo coge y se lo lleva a su casa, si es un esclavo y es de poco precio puede ser azotado por cualquier persona mayor de treinta años, si se trata de un hombre libre debe pagar el doble del valor de lo que se apropió.

En este contexto sitúa que alguno posea un bien que es de otro. Esta es en la única referencia a la distinción entre posesión y propiedad, cuando esta posesión es ilegítima. Así que la única diferencia entre posesión y propiedad que aparece con claridad en la obra es la que se refiere a la posesión de un bien ajeno.

---

<sup>141</sup> *Leyes*, 855 a

<sup>142</sup> *Leyes*, 855 b

<sup>143</sup> *Leyes*, 755 a

Ayuda a establecer a quien corresponde la propiedad la existencia de un **registro** “Y si alguno acusa a otro de detentar alguno de sus **bienes**, bien se trate de cosa grande o pequeña, y el otro conviene en que lo posee, pero niega que sea de aquél, en ese caso, si el objeto está registrado conforme a ley ante los magistrados, que pueda aquél convocar al poseedor ante la magistratura, y el otro que lo presente. Y una vez exhibido aquello, si resulta que en los registros está declarado de quién de los litigantes es, que lo coja éste y se vaya con él; pero si viene a ser de algún otro que no esté allí entonces, aquel de los dos que ofrezca un fiador más seguro, que se lo lleve, pero en nombre del ausente y para entregárselo a él, según el derecho a recogerlo que el dueño tiene. Pero si lo discutido no está registrado ante los magistrados, quede en espera del juicio depositado en poder de tres de los magistrados, los más ancianos: si lo depositado es un animal, que el que haya triunfado en el proceso acerca de él pague la manutención a los magistrados. Y que los magistrados emitan su veredicto en el plazo de tres días.”<sup>144</sup>

Más adelante establece que “si alguien reclama como suyo un **animal** de otro cualquiera o algún otro de sus bienes, que el poseedor remita a aquella persona acreditada que en uso de su derecho se lo haya vendido o donado o entregado legalmente por cualquier otro procedimiento, y ello, si se trata de un ciudadano o meteco de los que habiten en la ciudad, en el plazo de treinta días, y, si se trata de una adquisición hecha a extranjeros, en el de cinco meses, del cual plazo será mes central aquel en que el sol veraniego se vuelve a las partes invernales”<sup>145</sup>.”<sup>146</sup>

Habla de la **propiedad respecto al esclavo** y establece que alguien puede llevarse también a un **liberto**, si éste no atiende a los que le han liberado o lo hace en forma insuficiente. Aquí es una justicia privada y cualquier ciudadano puede ejercerla.

Establece **plazos de prescripción** para poder entablar acciones reivindicatorias

y poder recuperar la propiedad de algo que posee otro, así que admite la posibilidad de adquirir la propiedad por usucapión, pero no cabe si se trata de terrenos y casas, situación lógica porque existe un registro y se han determinado los lotes. Los plazos dependen de la publicidad en el uso.

“Para los casos litigiosos haya los siguientes límites de tiempo, de modo que, si uno ha tenido la cosa durante ese período, ya no sea posible el litigio. En cuanto a terrenos y casas, por ese lado no hay posibilidad de pleitos. Pero si alguien tiene alguna otra de las demás cosas, y si se demuestra que la ha estado usando por la ciudad y en el ágora y en los templos sin que nadie la haya reclamado, y si hay otro que asegura que la ha estado buscando durante ese tiempo, y si se demuestra que el otro no la escondía, en el caso de que pase **un año** de este modo, es decir, teniendo el uno la cosa y el otro buscándola, que no le sea lícito a nadie, una vez transcurrido el año, reclamar el tal objeto. Y si no la utiliza por la ciudad ni en el ágora, pero sí de modo visible en el campo, y al cabo de **cinco años** no ha habido nadie que le haya salido al paso, que, una vez transcurrido los cinco años, en lo sucesivo no le sea ya lícito al otro reclamar el tal objeto. Y si lo usa uno en su casa de la ciudad, que la prescripción sea a los **tres años**, y si la tiene en un lugar no visible y en el campo, a los **diez años**, y si en

---

<sup>144</sup> Leyes, 913 c-e

<sup>145</sup> El plazo terminaría dos meses y medio después del solsticio de verano, la razón es que era la época, prácticamente la única en que podían hacerse viajes al extranjero.

<sup>146</sup> Leyes, 915 c-d

*el extranjero, que no haya prescripción alguna para la reclamación de aquel que en cualquier momento se lo encuentre en cualquier lugar.*<sup>147</sup>

### 3.5 Conclusiones

La comunidad de bienes se aplica sólo a los guardianes y futuros gobernantes. En el trasfondo de esa negación de la propiedad privada de Platón se refleja, no la idea justicia que necesita de la unidad para lograrla, sino una forma de garantizar que un grupo de ciudadanos pueda dedicarse a la actividad política, militar o investigadora sin tener que trabajar en otros sectores, es decir nace de una propuesta de especialización, aunque la mayoría de los intérpretes consideran que tiene como finalidad la justicia.

Es también un medio para evitar que abusen de su poder. Siguiendo su razonamiento, si sólo la razón nos conduce a la verdad, y lo material nos esclaviza, propone eliminar lo material para ser libres, justos e iguales, una forma de convertirnos es seres puros, como no podemos vencer lo material con la razón, decide eliminarlo y esto se debe a que parte de la idea de la maldad natural del hombre. Pero ¿existe algo material que sea totalmente negativo en sí mismo? ¿O cada cosa tiene su función y su lugar? La bondad o maldad, el beneficio o el daño de las cosas ¿no dependen del uso que hagamos de ellas? ¿Ese uso positivo o negativo no depende del fin que les demos?

Lo que el propio Aristóteles comenta en la *Política* es que la comunidad de bienes es una idea distinta y propia de Platón. En Esparta que es el régimen más cercano a su construcción política no existía esta institución. Sabemos que en la comunidad pitagórica sí había una puesta en común de los bienes y es de esta influencia de donde pudo haber salido la idea que Platón consideró que podría extenderse a toda la sociedad.

Esta idea puede provenir tanto de razones históricas basadas en la desunión dentro de Atenas, como de razones teóricas o ideológicas que provienen del pitagorismo, donde la idea de unidad es el principio esencial del número, la causa universal de todas las cosas, principio del Universo, siendo la unidad en lo múltiple la que genera la armonía y donde se practicaba la comunidad de bienes.

En la regulación de las *Leyes* hay cambios sustanciales respecto a la *República*, en general esto se atribuye a su desencanto vital y a que esta época es de mayor realismo por no haber podido establecer sus ideas políticas en Siracusa.

Es indudable que aceptar la idea de la propiedad privada en esta segunda polis, es una actitud más pragmática, refleja aceptar y prevenir los rechazos que podrían tener en una polis ya organizada la expropiación y posterior reparto de los bienes privados.

Es una concesión que realiza a la realidad, pero la verdadera razón del cambio la desconocemos y cualquier interpretación no deja de ser una conjetura.

---

<sup>147</sup> *Leyes*, 954 c-d

## 4. CRÍTICAS DE ARISTÓTELES

Aristóteles dedica prácticamente todo el libro II de la *Política*, a criticar las ideas políticas de la *República* y las *Leyes* de Platón. Señala algunos antecedentes para la creación de una polis bien gobernada y critica todos los regímenes políticos existentes, incluye el de Lacedemonia y el de Creta, que plantea como los regímenes modelo de los dos propuestos por Platón, y que también rechaza.

### 4.1 Crítica a la *República*

Se plantea la idoneidad de la legislación propuesta por Platón primero en la *República*, en la que establece que los hijos, las mujeres y las posesiones deben ser comunes y la contrapone a la situación real de las polis. Es el primer crítico de las ideas de comunidad o igualdad que propone Platón. Se opone a la idea de unidad que exige Platón para su polis.

Aristóteles se plantea si para lograr el mejor régimen posible, la propiedad debe ser común o no. Esta cuestión la considera independiente de la legislación sobre las mujeres y los hijos, porque cabe preguntarse si, aunque las mujeres y los hijos no sean comunes como ocurre en realidad, sería mejor que la propiedad y su uso sean comunes.

Se pregunta si es necesario que todos los ciudadanos tengan todo en común, o nada, o unas cosas sí y otras no. Considera imposible no tener nada en común, porque la polis es una comunidad y necesariamente, como mínimo, se tiene en común el lugar.

Da dos argumentos para oponerse uno de carácter psicológico y otro lógico.

Una razón que señala es que lo que es común a un número mayor de personas es objeto de menos cuidado, porque todos piensan más en lo que es propio y menos en lo común o sólo en la medida en que le concierna a cada uno, en general se desentienden, pensando que otro se preocupará de ello.

Considera que incluso en el caso de que sea lo mejor que la polis sea lo más unitaria posible no es un indicio de ello es que todos digan a la vez “mío” y “no mía”, porque la palabra “todos” tiene dos sentidos el de “cada uno” o el de “todos”, pero no en el sentido de “cada uno”.

Plantea varias posibilidades: que la tierra sea de propiedad particular y sus frutos se pongan en común para su uso, como hacen algunas tribus, o al contrario que la tierra sea común y la trabajen común, pero en cambio los frutos se repartan para su utilización privada, dice que algunos bárbaros practican esta clase de comunidad, y la tercera posibilidad es que tanto la tierra como sus frutos sean comunes.

Considera que el régimen actual, el de su época, regulado por leyes justas, superará al de la comunidad de bienes, porque tendrá las ventajas de ambos, el régimen de propiedad común y el de propiedad privada.

*“La propiedad, en efecto, debe ser en cierto modo común, pero en general privada; así los intereses, al estar divididos, no darán lugar a reclamaciones de unos contra otros y producirán más beneficio si cada uno se dedica a lo suyo propio, pero la virtud hará que, para su utilización, los bienes de los amigos sean comunes, como dice el proverbio”*<sup>148</sup> „<sup>149</sup>

Este régimen ya existe en cierta medida en algunas polis bien administradas y resulta viable, *“teniendo cada uno su propiedad privada, permite a sus amigos el uso de algunos de sus bienes y se sirve él mismo de otros comunes. Así, en Lacedemonia todos usan los esclavos de todos, por decirlo así, como si fueran propios, y lo mismo los caballos, los perros y las provisiones del campo que puedan necesitar al atravesar el país. Es claro, por tanto, que es mejor que la propiedad sea privada, pero su utilización sea común.”*<sup>150</sup>

*“Además, desde el punto de vista del placer es indecible la importancia de considerar algo como propio: no en vano cada uno se tiene amor a sí mismo y ello va con la naturaleza. Se censura con razón el egoísmo, pero éste no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo debido, igual que cuando se trata del amor al dinero, ya que todos, por decirlo así, amamos todas estas cosas. Por otra parte, no hay cosa más agradable que obsequiar o ayudar a nuestros amigos, huéspedes o compañeros, y esto sólo puede hacerse si la propiedad es privada. Estas ventajas no pueden darse si la ciudad se unifica demasiado...”*<sup>151</sup>

*“Tal legislación, pues, podría parecer atractiva y filantrópica; el que oye hablar de ella la acoge con benevolencia, pensando que habrá una amistad admirable de todos para con todos, especialmente cuando se critican todos los males que actualmente existen en las polis y se los atribuye a no haber comunidad de bienes; me refiero a los procesos de unos contra otros a propósito de contratos, los juicios por falso testimonio y las adulaciones a los ricos. Pero nada de esto ocurre por falta de comunidad de bienes, sino por la maldad de los hombres, puesto que vemos que entre los que tienen los bienes en común y participan todos de ellos se producen muchas más disensiones que entre los que tienen sus bienes separados; lo que ocurre es que son pocos los que podemos ver en disensión por los bienes comunes, si los comparamos con los muchos que poseen propiedades privadas.”*<sup>152</sup>

Además, es justo no hablar sólo de los grandes males de que se librarán los hombres en un régimen comunista, sino también de los bienes de que se verán privados. Esa vida es a todas luces completamente imposible. Y hay que pensar que la causa de

---

<sup>148</sup> El autor de este proverbio parece ser Pitágoras, según establece Diógenes Laercio, VIII, 10: “Fue el primero en decir, según afirma Timeo, que “las cosas de los amigos son comunes”, y que “la amistad es igualdad”. Así, sus discípulos depositaban sus pertenencias en un único montón.” Platón lo aplica en la República, VI, 424 a, a la comunidad absoluta de la propiedad para los gobernantes. También fue adoptado después por Epicuro.

<sup>149</sup> *Política*, Libro II, 1263 a

<sup>150</sup> *Política*, Libro II, 1263 a

<sup>151</sup> *Política*, Libro II, 1263 b

<sup>152</sup> *Política*, Libro II, 1263 b

esta falacia es que el supuesto del que parte no es correcto: la casa y la ciudad, en efecto, debe ser unitarias en cierto sentido, pero no en absoluto. Extremando esa tendencia, puede dejar de ser ciudad, o seguir siéndolo, pero una ciudad inferior, que casi no es ciudad, como si la sinfonía se convirtiese en homofonía, o el ritmo en un solo pie. Pero, siendo una multiplicidad, es necesario que mediante la educación resulte común y una; y es absurdo que el que se propone introducir la educación y cree que mediante ella la ciudad llegar a ser como es debido, piense reformarla por tales medios, y no con las costumbres y la filosofía y las leyes, como lo ha hecho el legislador en Lacedemonia y Creta al establecer la comunidad de bienes para las comidas en común.

*“No hay que olvidar tampoco que debe tenerse en cuenta el mucho tiempo transcurrido y los muchos años en que no se hubiera ocultado, de existir, la excelencia de ese régimen: casi todo se ha descubierto ya, si bien algunas cosas no se han organizado y otras no son todavía puestas en práctica por los que las conocen. Pero, sobre todo, esto resultaría manifiesto si pudiéramos ver realmente en marcha la organización de ese régimen; pues no podrá establecerse la ciudad sin separar y dividir a los ciudadanos en grupos para las comidas en común, por una parte, y en fratrias y tribus por otra. De suerte que esa legislación quedará reducida a la prohibición de que los guardianes cultiven la tierra; lo cual intentan ahora implantar los lacedemonios.”*<sup>153</sup>

En la *República* son pocas las cuestiones que Sócrates ha precisado con todo rigor: las relativas a la comunidad de mujeres e hijos, a la propiedad y a la ordenación del gobierno.

*“Divide, en efecto, en dos partes la multitud de los habitantes: la de los campesinos y la de los defensores, y extrae de estos últimos una tercera, la consultiva y que rige la ciudad. Respecto de los campesinos y artesanos, Sócrates no determina en absoluto si no participan de ninguna manera en el gobierno o tienen alguna parte en él, ni si también ellos deben poseer armas y guerrear o no; pero opina que las mujeres deben hacer la guerra junto a los guardianes y participar de la misma educación que ellos. El resto de la obra está llena de consideraciones ajenas al tema y relativas a la educación de los guardianes.”*<sup>154</sup>

Aristóteles reflexiona cómo se establecerá la comunidad de bienes al resto de la población, y en caso de que no se impusiera considera que se crearían dos ciudades en una, y además contrarias entre sí, critica que Platón hace a las polis de su tiempo en la *República*<sup>155</sup>.

*“Pero tampoco ha dicho Sócrates, ni es fácil de decir, cuál es la configuración general del régimen establecido para los que viven en comunidad; en efecto, la inmensa mayoría de la ciudad está constituida por la muchedumbre de los demás ciudadanos, acerca de los cuales no se determina en modo alguno si los labradores deben tener los bienes en común o cada uno los suyos, ni si sus mujeres e hijos deben ser propios o comunes”*<sup>156</sup>. Porque si todas las cosas son igualmente comunes a todos, ¿en qué se

---

<sup>153</sup> *Política*, Libro II, 1264 a

<sup>154</sup> *Política*, Libro II, 1264 b

<sup>155</sup> Platón, *República*, IV, 4222 e ss.; VIII 551 d

<sup>156</sup> Esta crítica de Aristóteles no se sostiene, porque Platón dice claramente que la comunidad de bienes no se aplica al conjunto de ciudadanos en *República*, III, 417 a; IV 419.

*distinguirán éstos de aquellos guardianes? ¿Qué ganarán con estar sometidos a su gobierno? ¿Qué se les dirá para hacerlos someterse? A no ser que se los trate con la astucia de los cretenses, que dejan a sus esclavos todos los demás derechos y sólo les prohíben los ejercicios físicos y la posesión de armas. Por otra parte, si en todo esto dichas clases viven como las demás ciudades, ¿cuál será el carácter de esa comunidad? Habrá necesariamente dos ciudades en una, y contrarias entre sí, pues establece a los guardianes como una guarnición, y de otro lado los labradores, artesanos y demás ciudadanos.”<sup>157</sup>*

Aristóteles reconoce que la propiedad, la libertad económica, dan independencia a los ciudadanos respecto al poder.

*“En cuanto a las denuncias, procesos y demás males que dice que existen en las ciudades actuales, también se darán todos entre ellos, porque aunque Sócrates dice que no necesitarán muchas leyes, a causa de su educación, por ejemplo, leyes relativas a la ciudad, a los mercados y otras semejantes, sólo establece la educación para los guardianes. Además hace a los labradores dueños de sus propiedades mediante el pago de un tributo, con lo que, lógicamente, serán mucho más difíciles de manejar y tendrán muchas más pretensiones que los ilotas, los siervos y los esclavos.”<sup>158</sup>*

*“Y es peligroso el gobierno tal como Sócrates lo establece: los que gobiernan son siempre los mismos, y esto suele ser causa de sediciones incluso entre hombres que carecen de todo relieve, tanto más entre hombres impulsivos y belicosos. Además, aun suprimiendo la felicidad de los guardianes, afirma que el legislador debe hacer feliz a la ciudad entera; pero es imposible la felicidad de toda si no la tienen la mayoría, o todas sus partes, o algunos. Pues el ser feliz no es como el ser par<sup>159</sup>: esto último puede suceder al todo sin sucederle a ninguna de sus partes, pero con la felicidad es imposible. Y si los guardianes no son felices, ¿quiénes lo son? No, ciertamente, los artesanos ni la muchedumbre de los obreros manuales. Estas dificultades y otras no menores tiene el régimen del que habla Sócrates.”<sup>160</sup>*

Se opone a la comunidad de mujeres e hijos, la considera imposible si el fin es lograr que toda polis sea lo más unitaria posible. Esto no lo considera posible, porque la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, si se hace cada vez más una se convierte de ciudad en casa y de casa en hombre, porque la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa, por lo tanto aunque se pudiera establecer la comunidad de mujeres no se debería hacer porque se destruiría la polis.

Los elementos que deben constituir una ciudad tienen que diferir cualitativamente, la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades y esto tiene que darse incluso entre libres e iguales, porque no pueden todos gobernar a la vez, sino por años o siguiendo cualquier otro orden o sucesión.

En la comunidad política considera que es mejor que gobiernen siempre los mismos, si es posible. En los casos en que no es posible, por ser todos naturalmente iguales, es justo también que todos participen del gobierno, los iguales se retiran por

---

<sup>157</sup> *Política*, Libro II, 1264 a

<sup>158</sup> *Política*, Libro II, 1264 a

<sup>159</sup> La suma de dos números impares puede dar un número par.

<sup>160</sup> *Política*, Libro II, 1264 b



turno de sus funciones y lejos de ellas deben ser tratados como semejantes: unos gobiernan y otros son gobernados, como si alternativamente se convirtieran en otros. También entre los que gobiernan unos desempeñan unas funciones y otros, otras. Esto refleja que no pertenece a la naturaleza de la ciudad el ser unitaria, sino que es el bien de cada cosa lo que la conserva.

Considera que lo mejor es que la propiedad sea privada, pero que su utilización sea común. Si la propiedad es privada y la cultivan para sí mismos se pueden generar dificultades, porque al no ser todos iguales en los beneficios y en el trabajo, necesariamente surgirán reclamaciones contra los que obtienen muchos beneficios y trabajan poco por parte de los que reciben menos y trabajar más.

#### 4.2 Crítica a las *Leyes*.

“Las mismas objeciones, poco más o menos, pueden hacerse a la obra posterior, las *Leyes*; por eso será mejor examinar brevemente el régimen político propuesto en ellas.

*“Las Leyes son en su mayor parte, justamente, leyes; se dice poco en ellas sobre el régimen político, y aunque quiere hacerlo más asequible para las ciudades actuales, poco a poco va volviendo de nuevo a la otra República; pues fuera de la comunidad de las mujeres y de la propiedad, la restantes disposiciones son las mismas para ambos regímenes: la educación es la misma, y la vida exenta de los trabajos necesarios, y lo relativo a las comidas en común igualmente, con la excepción de que las Leyes dice que debe haber comidas comunes también para las mujeres, y que mientras en la República son mil los que poseen armas, en las Leyes son cinco mil.”*<sup>161</sup>

Todos los razonamientos de Sócrates tienen originalidad, sutileza, novedad y perspicacia, pero sin duda es difícil ser perfecto en todo, y no debe ocultársenos que el número que acabamos de indicar necesitará una extensión como la de Babilonia, o alguna otra igualmente desmesurada, para poder alimentar cinco mil hombres ociosos y, junto a ellos, una multitud muchas veces mayor de sus mujeres y servidores. Las suposiciones pueden hacerse voluntad, pero sin imposibles.”<sup>162</sup>

Respecto a la **medida de la riqueza**, hay que ver si no sería mejor determinarla de otro modo y con más claridad. Pues dice que debe ser la necesaria para vivir moderadamente, que es como si se dijera para vivir bien. (Esto es demasiado general, y además es posible vivir con moderación pero miserablemente.) El límite estaría mejor puesto si se dijera moderada y liberalmente (si se toman separadas ambas cosas, a la liberalidad seguirá lujo y a la moderación la estrechez). Estas son las únicas actitudes que se pueden adoptar respecto del uso de los bienes; por ejemplo, no es posible usarlos con mansedumbre o con fortaleza, pero sí moderada y liberalmente, de suerte que éstos son también necesariamente los modos de usar de ellos.

Es absurdo asimismo que mientras iguala las propiedades, no se preocupe del número de ciudadanos y deje sin determinar la natalidad, por pensar que el número se mantendrá igual por la infecundidad de cierta porción de los habitantes, puesto que así parece ocurrir en las ciudades actuales.

---

<sup>161</sup> *Política*, Libro II, 1264 b

<sup>162</sup> *Política*, Libro II, 1265 a

*“Pero la necesidad de exactitud en este punto no es la misma en aquellas ciudades y en las actuales: ahora nadie se ve en la indigencia porque los bienes se reparten entre todos los ciudadanos, cualquiera que sea su número, mientras que allí, por ser las haciendas indivisibles, es forzoso que el exceso de población, sea poco o mucho, no tenga nada. Podría suponerse que más necesario que fijar la cantidad de bienes es fijar el número de hijos, de suerte que no se engendren más de cierta cantidad, y establecer ésta teniendo en cuenta las probabilidades de que mueran algunos de los que nacen y la infecundidad de otros. El descuidar esta cuestión, como ocurre en la mayoría de las ciudades, acaba por ser necesariamente causa de pobreza para los ciudadanos, y la pobreza engendra sediciones y crímenes.”*<sup>163</sup>

**Fidón de Corinto**, uno de los más antiguos legisladores, juzgó que las casas y el número de ciudadanos debían mantenerse iguales, aunque al principio los lotes de tierra de todos fuesen de extensión desigual; en las *Leyes* ocurre precisamente lo contrario. Más adelante diremos cuál es, a nuestro juicio la mejor solución.

Crítica también que haya omitido en que deben distinguirse los gobernantes y los gobernados.

*“Tampoco se dice en las Leyes en qué deben distinguirse los gobernantes de los gobernados; sólo dice que los gobernantes deben estar respecto de los gobernados en la misma relación que la urdimbre de la tela respecto de la trama. Además, ya que permite que la hacienda entera aumente hasta quintuplicarse<sup>164</sup>, ¿por qué no habría de ser lo mismo con la tierra hasta cierto límite? También hay que considerar la división de las casas, no sea que no convenga a la administración doméstica, pues atribuye a cada uno dos edificios separados, y es difícil habitar dos casas.”*<sup>165</sup>

El **sistema su conjunto** no se deja reducir a la democracia ni a la oligarquía, sino que es un término medio entre los dos, que llaman “república” porque es el régimen de los que tienen armas pesadas. Si establece este régimen como el más adecuado para las demás ciudades, quizá tenga razón, pero si lo considera como el mejor después del de la República, no la tiene: es probable que alguien prefiera el de los lacedemonios o incluso algún otro más aristocrático. Hay quienes dicen que el régimen mejor debe ser una mezcla de todos los regímenes, y por eso alaban el de los lacedemonios, que está, según ellos, compuesto de oligarquía, monarquía y democracia; dicen que la monarquía está representada por el rey, y la oligarquía por el gobierno de los ancianos y la democracia por el de los éforos, ya que estos se eligen del pueblo. Según otros, el eforado es una tiranía, y el gobierno democrático se advierte en las comidas en común y el resto de la vida cotidiana.

En las *Leyes* se dice que el régimen mejor debe estar compuesto de democracia y tiranía, las cuales o no pueden considerarse en absoluto como regímenes que, o son los peores de todos. Más razón tienen los que mezclan más: pues el régimen compuesto de más es mejor.

---

<sup>163</sup> *Política*, Libro II, 1265 a -b

<sup>164</sup> Platón en *Leyes* V, 744 e, realmente establece el cuádruplo.

<sup>165</sup> *Política*, Libro II, 1265 b

En segundo lugar, ese régimen no tiene evidentemente ningún elemento monárquico, sino sólo oligárquicos y democráticos, con mayor inclinación hacia la oligarquía. Esto se manifiesta en el modo de nombrar los magistrados.

El sorteo entre ciudadanos previamente elegidos participa de los dos sistemas; pero el que sea obligatorio para los más ricos asistir a la asamblea y elegir los magistrados o intervenir en cualquier otra acción política, mientras los demás quedan exentos de esa obligación, es oligárquico, así como el procurar que sean más numerosos los magistrados procedentes de las clases ricas, y que las magistraturas más altas estén desempeñadas por los mayores terratenientes.

También es oligárquica la elección de los miembros de la asamblea: el voto es obligatorio para todos, pero cuando se trata de elegir entre los ciudadanos de la primera clase y otros tantos de la segunda y después de la tercera; salvo que no es obligatorio para todos cuando se trata de los de la tercera y cuarta clase, y tratándose de los de la cuarta, el voto sólo es obligatorio para los de la primera y los de la segunda. Y dice que después, de entre éstas, debe elegirse un hombre igual de cada clase. De este modo, serán más numerosos y mejores los magistrados procedentes de los mayores terratenientes, porque algunos de las clases humildes no votarán, por no ser obligatorio.

Estas razones y las que más adelante diremos al estudiar este régimen ponen de manifiesto que no debe componerse de democracia y monarquía. Además, es peligroso elegir los magistrados entre ciudadanos ya elegidos, porque si algunos, aunque sean pocos, quieren ponerse de acuerdo, la elección será siempre según su voluntad.”<sup>166</sup>

### 4.3 Crítica a los regímenes semejantes de Esparta, de Creta y de Cartago

Hay también algunos otros regímenes, unos ideados por profanos y otros por filósofos y políticos, todos ellos más próximos a los establecidos y actualmente en vigor que los dos de que hemos hablado, pues ningún otro ha propuesto innovaciones sobre la comunidad de hijos y mujeres, ni sobre comidas en común para las mujeres, sino que todos empiezan más bien por las necesidades de la villa. Algunos opinan que lo más importante es que la **propiedad esté bien ordenada**, ya que todas las revoluciones giran en torno a ella.

Aristóteles a continuación hace también una amplia crítica de los regímenes más próximos al de Platón, el espartano, el cretense y el de Cartago.

**Rechaza del régimen espartano** sus instituciones y el modo de distribuir la riqueza, también la vida licenciosa de sus mujeres.

Se opone a la **desigualdad** de la propiedad, “*unos poseen una hacienda excesivamente grande y otros una hacienda muy pequeña, por lo que la tierra ha ido a parar a manos de unos pocos. El legislador condena con razón que se compre o venda la tierra propia, pero permite a cualquiera donarla o legarla, y el resultado necesariamente es el mismo en ambos casos.*”<sup>167</sup> Esta situación acompañada del fomento de la natalidad, genera muchos pobres.

---

<sup>166</sup> *Política*, Libro II, 1265 a -b

<sup>167</sup> *Política*, Libro II, 1270 a

También critica la institución del **eforado**: “La autoridad de los éforos decide por sí las cuestiones más importantes, pero todos ellos proceden del pueblo, de modo que con frecuencia alcanzan el eforado hombres sumamente pobres que por su indigencia son venales.”<sup>168</sup>

También critica la **magistratura de los ancianos**: “...Es discutible que deban tener en su mano de por vida las decisiones importantes, porque lo mismo que hay una vejez del cuerpo, hay también otra de la mente.”<sup>169</sup>

Critica la organización de las **comidas en común** que no son costeadas por el erario público, como en Creta, sino que todos tienen que contribuir, aunque algunos son muy pobres y no pueden permitirse ese gasto, “y el límite tradicional de la ciudadanía consiste precisamente en que no participe de ella el que no puede aportar esa contribución.”<sup>170</sup>

Crítica, de acuerdo con el planteamiento de Platón en las *Leyes*, los **finés** exclusivamente **bélicos** de su legislación: “toda la ordenación legal está orientada hacia una clase de virtud, la bélica, pues ésta es la que sirve para vencer; y así los lacedemonios se sostuvieron mientras guerrearon, pero se derrumbaron en cuanto alcanzaron la supremacía, porque no sabían disfrutar de la paz ni habían cultivado ningún otro ejercicio superior al de la guerra.”<sup>171</sup>

Critica la **falta de control** en el pago de tributos que merma la capacidad del tesoro público: “También es defectuosa la economía pública de Esparta, pues el tesoro de la ciudad está exhausto, aunque se ven forzados hacer grandes guerras, y las contribuciones se pagan de mala manera, pues como la mayor parte de la tierra pertenece a los espartanos, no se inspeccionan recíprocamente las contribuciones. El legislador ha conseguido así lo contrario de lo conveniente, pues ha dejado a la ciudad sin recursos y ha hecho avaros a los particulares.”<sup>172</sup>

**Critica también el régimen político de Creta**, al que considera semejante al anterior.

“En efecto, parece ser, y así se dice, que el régimen de los laconios imita en su mayor parte al de Creta<sup>173</sup>, pero que en general las constituciones antiguas se han perfeccionado menos que las más modernas. Se dice que Licurgo, cuando emigró después de abandonar la custodia del rey Carilo, pasó la mayor parte del tiempo en Creta, por razón de la comunidad de origen, pues los lictios<sup>174</sup> era una colonia de los laconios, y los que fueron allí como colonos adoptaron la legislación que tenían los que

---

<sup>168</sup> *Política*, Libro II, 1270 b

<sup>169</sup> *Política*, Libro II, 1270 b

<sup>170</sup> *Política*, Libro II, 1271 a

<sup>171</sup> *Política*, Libro II, 1271 b

<sup>172</sup> *Política*, Libro II, 1271 b

<sup>173</sup> Hetódoto, I, 65, narra que Licurgo sacó sus leyes de Creta

<sup>174</sup> **Licto** fue una de las principales ciudades de Creta. Fue mencionada por Homero *Ilíada*, II. 647, XVII. 611. Sus habitantes eran dorios y decían que habían venido de Esparta. En la ciudad se practicaba el culto a Apolo. Estrabón X,4,3, la llama «Minoa de los Lictios».

*entonces habitaban el país. Y por esto todavía hoy los periecos<sup>175</sup> utilizan esa misma legislación que Minos estableció en un principio.”<sup>176</sup>*

Habla también del **régimen político de los cartagineses** y lo asocia a los dos anteriores.

*“Los cartagineses también parecen gobernarse bien, y superan en muchas cosas a los demás; en alguna se aproximan extremadamente a los laconios. Estos tres regímenes –el de Creta, el de Laconia y éste tercero de Cartago- están, en efecto, en cierto sentido muy próximos entre sí y difieren mucho de los demás. Muchas de sus instituciones son excelentes, y es señal de un régimen bien ordenado el que, teniendo un elemento popular, permanezca dentro del orden de la constitución y no haya padecido ni sediciones dignas de mención, ni tiranía.”<sup>177</sup>*

#### 4.5 Originalidad de los legisladores

Nombra a algunos **legisladores** atenienses dando una explicación legal e histórica y no psicológica de los cambios en su sistema político y señala en lo que han sido originales. De Platón considera que ha sido original al establecer la comunidad de bienes o hacienda, de mujeres e hijos.

“... en cuanto a **Solón**, algunos opinan que fue buen legislador, que abolió la oligarquía por ser demasiado exclusivista, puso término a la esclavitud del pueblo y estableció la antigua democracia, mezclando hábilmente los elementos de la constitución, pues el consejo del Areópago era oligárquico, el carácter electivo de las magistraturas, aristocrático, y los tribunales, democráticos. Parece, sin embargo, que sólo no abolió las instituciones que antes existían, el Consejo y las magistraturas electivas, sino que implantó la democracia al hacer que todos participasen en los tribunales. Por esto le reprochan algunos el haber anulado el otro elemento al dar el poder supremo a los tribunales, que se nombran por sorteo. Y en efecto, una vez que éstos lograron fuerza, halagaron al pueblo como a un tirano y transformaron la constitución en la democracia actual.

**Efilates y Pericles** restringieron la autoridad del Consejo del Areópago, Pericles instituyó la retribución de los tribunales, y así cada demagogo avanzó de un modo creciente hacia la democracia actual. Es evidente, sin embargo, que esto no ocurrió en virtud del propósito de Solón, sino más bien por una coincidencia, pues el pueblo, al convertirse en causa del poderío naval en las guerras médicas, adquirió conciencia de su importancia y siguió a malos guías a pesar de la oposición política de las clases superiores, y si bien parece que Solón concedió al pueblo la facultad, absolutamente necesaria, de elegir los magistrados y pedirles cuentas, pues sin ella el pueblo, aun siendo soberano, resultaría esclavo y hostil, proveyó todas las magistraturas con ciudadanos distinguidos y ricos, pentacosíomedimnos y zeugitas y de la tercera clase, llamada de los caballeros; la cuarta clase era la de los jornaleros que no participaba de ninguna magistratura.”<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Habitantes de las ciudades costeras y de algunos asentamientos tierra adentro de Laconia conquistados por los espartanos, pero no reducidos a la condición de ilotas. Eran personas libres que gozaban de ciertos derechos, excepto de los políticos.

<sup>176</sup> *Política*, Libro II, 1271 b

<sup>177</sup> *Política*, Libro II, 1272 b

<sup>178</sup> *Política*, Libro II, 1273 b -1274 a

Aristóteles en su obra política cuando habla de los legisladores, señala la regulación en la que son **originales**<sup>179</sup>: “Es propia de Faleas la igualación de las haciendas; de Platón, la comunidad de mujeres, hijos y hacienda, las comidas comunes de las mujeres y la ley sobre la bebida según la cual los sobrios deben presidir los banquetes; asimismo, el entrenamiento en la milicia para que los soldados, mediante el ejercicio, lleguen a ser ambidiestros, ya que no debe ser una mano útil y la otra inútil.”

#### 4.6 Conclusiones

Aristóteles se opuso a la propiedad común de Platón con los siguientes argumentos en favor de la propiedad privada<sup>180</sup>:

1. La propiedad privada es mucho más productiva, y por tanto facilita el progreso. Los bienes que son poseídos en común por un elevado número de personas reciben poca atención, puesto que la gente tiende a guiarse por su propio interés y descuida cualquier obligación cuyo cumplimiento pueda dejarse a otros. Por contraste, uno presta el mayor interés y cuidado a lo que es de su exclusiva propiedad.
2. Uno de los argumentos de Platón para favorecer la propiedad comunal es que ésta conduce a la paz social, puesto que nadie envidiará o intentará hacerse con la propiedad del otro. Aristóteles replica que la propiedad comunal conducirá más bien a un conflicto continuo, porque cada uno se quejará de que ha trabajado más que los demás y ha obtenido menos que otros que han trabajado poco y se han aprovechado más del fondo común.
3. La propiedad privada está muy implantada en la naturaleza humana. En el hombre, el amor a sí mismo, al dinero y a la propiedad están unidos en un afecto natural a la propiedad exclusiva.
4. La propiedad privada ha existido siempre y en todas partes. Intentar imponer la propiedad comunal en la sociedad supondría menospreciar lo que es resultado de la experiencia humana para aventurarse en algo nuevo e inexplorado. Abolir la propiedad privada probablemente acabaría creando más problemas de los que resolvería.
- 5) Sólo la propiedad privada posibilita actuar moralmente, esto es, practicar las virtudes de la benevolencia y la filantropía. Forzar a una propiedad comunal destruiría tal posibilidad.

A partir de estas concepciones, como escribe Attali, se forman las dos grandes posiciones sobre la propiedad que se opondrán a lo largo de dos milenios.

Para unos, como dijo Platón, guerreros y filósofos deben poner en común sus mujeres y sus hijos, todos sus bienes, hacer desaparecer todo interés individual y dedicarse totalmente a la polis. Todos los ciudadanos deben poder acceder a las más altas funciones. La esclavitud debe ser prohibida, pero no la jerarquía, porque algunos hombres están hechos para el mando y otros para la obediencia.

---

<sup>179</sup> *Política*, Libro II, 1274 b

<sup>180</sup> ROTHBARD, M. N. *Historia del pensamiento económico*, Vol. I, Madrid, Unión Editorial, 1999 pág.43-44

Por el contrario, para Aristóteles la propiedad de las tierras debe ser privada, de manera que incite a cuidar de ellas en interés de todos. Algunos hombres son esclavos por naturaleza, y no por destino. Sin embargo a su muerte liberó a todos sus esclavos y escribió: “En nuestras propiedades hay que poner primero los ojos en lo que allí es más esencial, mejor y más excelente, es decir, en el hombre”<sup>181</sup>

Estas dos ideas se olvidaron durante un milenio de desórdenes y resurgirán después desde Bizancio hasta la Iglesia romana, pasando por el islam, para fundar más tarde un nuevo derecho de propiedad en otras ciudades.

---

<sup>181</sup> ATTALI, J., *Historia de la propiedad*, Barcelona, Ed. Planeta, 1989, pág.120

#### **IV) RESUMEN Y CONCLUSIONES**

##### **ABSTRACT**



## RESUMEN Y CONCLUSIONES

La filosofía política de Platón está contenida fundamentalmente en su obra cumbre, la *República*, y se complementa con otros diálogos como el *Político*, el *Sofista* y el *Prótagoras*, también el *Timeo* y el *Critias*, mientras que sus planteamientos económicos, los desarrolla y concreta en su última obra las *Leyes*, que parecen pensadas y escritas para ampliar, además de corregir, lo expuesto en la *República*, y en la que modifica el papel que deben tener los gobernantes en el gobierno de la polis y otorga mayor importancia a la ley, y en la que admite la propiedad privada, aunque limitada.

A través del diseño de su polis ideal o Calípolis, explica y pretende solucionar intelectualmente los problemas que aquejaban el mundo griego de su tiempo.

La *República*, considero que no puede entenderse totalmente, sin tener en cuenta los principios establecidos en su diálogo el *Timeo*, diálogo que contiene importantes e innumerables ideas de carácter pitagórico, que son las que explican los planteamientos políticos de Platón. Ideas como la de unidad, inmutabilidad, los movimientos cíclicos y la relación y semejanza de las leyes que rigen el cosmos con las que rigen la sociedad y al propio individuo que está considerado como un microcosmos. Son el trasfondo de su idea de justicia. En esa relación de semejanza, la polis sería el elemento que unifica los dos mundos. Sería una estructura triangular constituida por tres elementos, cosmos, polis y ciudadanos, relacionados entre sí por participar de las mismas leyes inmutables.

El mundo del cosmos es un modelo que se puede trasladar al mundo social, la idea del movimiento cíclico explica la de la inevitabilidad de los cambios sociales y su transformación y degradación inevitables, de la que no escapa ni su propio sistema político, la aristocracia, tal como sucede en los cambios de las estaciones y en el proceso degenerativo de los cuerpos, elemento material que siempre condiciona el despliegue y la permanencia de las ideas. Por el inevitable movimiento cíclico, la aristocracia degenerará en timocracia, mientras que, cerrando el círculo, a la tiranía, y esa era su esperanza, le sucedería la aristocracia, de la que a su vez por degeneración volverían a derivar todos los demás sistemas políticos en el orden por él establecido, timocracia, oligarquía, democracia y tiranía que se corresponde con la propia evolución histórica de Esparta y Atenas que tuvieron en común la oligarquía, aunque en un momento histórico distinto.

También está presente una profunda religiosidad y distinción entre lo inmaterial y lo material, colocando siempre en primer lugar lo invisible, y más próximo a la divinidad, como superior a lo material y esto se concreta de distintas formas, a nivel individual en el cuerpo, a nivel social en la riqueza, o en la idea de respeto a la divinidad, que ya desde el *Fedón*, también está presente en la *República* y las *Leyes*.

Establece cinco tipos de caracteres que conforman la sociedad, dos del primer grupo de ciudadanos, los productores, que están divididos en dos subgrupos, los que se dedican al campo, la agricultura y la artesanía, y por otra parte los que se dedican al comercio; los otros dos salen del grupo que él clasifica como guardianes y que divide en función de dos cualidades, la valentía y la grandeza de espíritu o coraje, y por último el grupo de los filósofos, cuyas virtudes son la justicia, la mansedumbre y la moderación. De estos caracteres surgen los modelos políticos, de los dos primeros la democracia y la oligarquía, de los dos segundos la timocracia y tiranía, porque dice que los grandes espíritus son capaces de grandes maldades, debido a una falta o inadecuada educación y por último la aristocracia, que es la que originaría el gobierno del verdadero filósofo.

La relación entre los ciudadanos y el poder tiene su origen en la educación, que es la que para él determina los valores de la sociedad, son los criterios que van a influir en la actuación de los gobernantes, porque éstos no son ajenos a la sociedad, sino que salen de ella, son individuos formados en los valores que reciben, y que actúan de forma positiva o negativa en función de éstos, y que como gobernantes pueden modificar a su vez la realidad social que dirigen.

En su polis aristocrática hay dos planos de relaciones como como si se tratara de un triángulo, en el vértice del cual estaría la idea de la ley, producida racionalmente y casi matemáticamente, y que se va a encarnar en el gobierno de los filósofos. Para salvaguardar la unidad y la inmutabilidad, defiende por un lado la sumisión total del individuo al bien común representado por los gobernantes-filósofos que establecen las leyes, a las que ellos aparentemente van a estar sometidos, y por otro esa misma idea exige que las relaciones de los ciudadanos se basen en la igualdad, fundamentalmente económica, no intelectual, porque establece una jerarquía en función de la cual sólo pueden gobernar los que demuestren una determinada capacidad innata para desempeñar los cargos de poder, y porque son los gobernantes los que pueden generar los movimientos y cambios en las leyes de la polis.

Como además los regímenes políticos en su etapa inicial de transformación o degeneración, participan inicialmente de las características del régimen del que derivan, Platón manifiesta claramente su preferencia por la timocracia, el régimen más parecido a la aristocracia que él propone y que era el establecido en Esparta en la constitución de Licurgo, y por lo que dice en las *Leyes* tiene similitudes con el de Creta.

Respecto a la economía y su opinión sobre la riqueza y la propiedad, las sitúa en el ámbito de lo material, lo corruptible, por tanto inferior a lo racional, y por eso limitan e impiden conseguir la idea de unidad y de inmutabilidad, su exceso o carencia rompe el equilibrio, aunque casi siempre se refiere al exceso, es un cambio que genera conflictos armados con otras polis y conflictos internos al introducir la división entre los propios gobernantes de la polis y entre grupos de ciudadanos, y esta división tiene como consecuencia su destrucción. Por todos estos motivos, Platón desprecia la riqueza y considera que es la causa principal del desorden interno en la polis y lo que genera el enfrentamiento con otras polis y entre los ciudadanos. De ahí deriva su idea inicial en la *República* de la comunidad de bienes, mujeres e hijos, con la supresión de la propiedad privada para los guardianes, de los que van a salir también los gobernantes, propiedad privada que, sin embargo, vuelve admitir en las *Leyes*, aunque sujeta al límite establecido por el legislador, porque los lotes patrimoniales asignados, en ningún caso pueden variar en toda la vida de un ciudadano y tienen además que ser iguales para todos. Todas sus medidas económicas tienen como finalidad evitar el aumento de

riqueza, que despierta la codicia, lograr con ellas la igualdad y evitar las divisiones y conflictos que rompan la unidad interna y entre las polis.

En definitiva, las ideas fundamentales que explican los planteamientos políticos y económicos de Platón son las ideas pitagóricas de unidad, inmutabilidad y superioridad de lo inmaterial sobre lo material, y que establece después de realizar un análisis histórico tanto de Atenas como de Esparta, el régimen político más cercano a su Politeia.

## ABSTRACT

The political philosophy of Plato is mainly contained in his masterwork, the *Republic*. This work is also complemented with other dialogues, such as *Statesman*, *Sophist* and *Protagoras*, also *Timaeus* and *Critias*, whereas his economic views, are developed and crystallized in his last work the *Laws*. These seem to have been thought out and written to extend as well as correct his views pointed out in the *Republic*, not only modifying the role that leaders should have when ruling the polis, but also, considering that law has a more relevant role, and admitting private property, though with certain limits.

Through the design of his ideal polis or Calipolis, he explains and tries to solve the problems the Greek world of his time experienced.

I believe that you cannot fully understand the *Republic*, without taking into account the principles established in his dialogue, *Timaeus*. This dialogue contains countless and very important ideas of pythagorical design, which explain Plato's political views. Among these ideas you find, unity, immutability, cyclical movements and the relationship and similarity of the laws ruling the cosmos and society as well as man himself, who is considered a microcosms. They are the background of his concept of justice. In that similarity relationship, the polis would be the main component which unifies both worlds. It would consist of a triangular structure having three elements, cosmos, polis and citizens, whose relationship would be that the same immutable laws apply to all of them.

The world of cosmos is a model that can be applied to the social world, the idea of cyclical movements explain the inevitability of social changes and their unavoidable transformation and degradation of which his own political system, the aristocracy, cannot escape, such as it happens with changes in the seasons and the decaying process of bodies. This is a material element which determines a deployment and permanent presence of ideas. Due to the inevitable cyclical movement, aristocracy will degenerate into timocracy, while closing the circle, he expected that tyranny would be succeeded by aristocracy, by a degeneration of which, all the Political systems, in the order previously established by himself, that is to say, timocracy, oligarchy, democracy and tyranny would appear again. This corresponds with the historical evolution of Sparta and Athens both of which had in common oligarchy, though at a different historical moment.

A deep sense of religion and distinction between what is material and immaterial are also present. The invisible things, which are nearer the divinity as they are superior to the material, are always placed first. This is done in different ways, as far as the individual is concerned, in the body, as far as society is concerned, in wealth, the idea of respect for the divinity, which appeared in *Phaedo*, is also present in the *Republic* and the *Laws*.

He establishes that society is formed by five types of characters, two from the first group of citizens, the producers, who are divided in two levels, those who devote themselves to agriculture and crafts, and on the other hand, those who devote themselves to trade; the other two groups come from the group he classifies as guardians, and who are also divided according to two qualities, bravery and courage or high-spirited, and last of all, the group of philosophers, whose virtues are justice, gentleness and moderation. The political models spring from these characters. From the first two ones, democracy and oligarchy, from the second ones, timocracy and tyranny, because he states that great souls are capable of great evil, due to a lack of inadequate education, and last of all, aristocracy, which is the one that springs from the true philosopher.

The relationship between citizens and power comes from education, which he believes to be the one which conforms the values in a society. They are the criteria that will eventually exert an influence in the performance of the ruling class, since rulers are not a foreign element to society but rather come from it. They are individuals educated in the values they have received who act in a positive or negative way according to them, and they, as rulers, can in turn modify the social reality they rule.

In his aristocratic polis there are two levels of relationships, as in a triangle. The idea of law, which would have been rationally generated, almost mathematically, would be placed in the vertex. That will embody in the ruling of philosophers. In order to save unity and immutability, he defends, on the one hand, total submission of the individual to common interest represented by the ruling-philosophers, who make laws, to which apparently they have to abide as well. On the other hand, that same idea demands that relationships among citizens be based mainly on economic equality, not intellectual one. He establishes a hierarchy according to which, only the people who prove a certain innate capability to perform successfully a position of power, and because it is only rulers the ones who can generate movements and changes in the polis laws.

Besides, considering that political regimes in their preliminary stage of transformation or degeneration, initially participate from the regime from which they come from, Plato clearly states his preference for timocracy, the regime which is most similar to aristocracy proposed by himself, which was the one established in the Spartan constitution of Lycurgus, and according to what he states in the *Laws*, having certain similarities with the one ruling in Crete.

Regarding Economics and his opinion about wealth and property, he places them in the scope of the material, the things that can be corrupted and therefore inferior to the scope of the rational, that's the reason why they do not only limit, but are also a hindrance in order to achieve the idea of unity and immutability. Either a lack or an excess of it disturbs the balance, although he mainly refers to an excess of it. This is a change which generates both, war conflicts with other polis, and internal conflicts, because it introduces the division among the polis rulers and among citizens as well. This division brings about destruction. Due to all the aforementioned reasons, Plato has no great regard for wealth and considers that it is the main cause of internal disorder in the polis creating conflict with both, other polis and among citizens. Hence his initial idea of the *Republic* of communal wealth, wives and children, suppressing private property for guardians, from whom rulers will eventually come out. However, he admits private property again in the *Laws*, though subjected to the limit established by the legislator because the assigned asset lots could never vary throughout the life of a citizen and must be equal for every citizen. All his economic measures are intended

first, to avoid the increase in wealth, which arouses greed, as well as to achieve equality avoiding divisions and conflicts which disrupt internal unity and unity among the different polis.

To conclude, the main ideas which explain Plato's political and economic approaches are the pythagorical ideas of unity, immutability and the undoubtedly superiority of immaterial over material things, and which, after carrying out a historical analysis of both, Sparta and Athens, he establishes the political regime which is nearer to his Politeia.

## **V) ANEXO: RESUMEN DE LA REPÚBLICA**

## RESUMEN DE LA REPÚBLICA O POLITEIA

La *República* de Platón<sup>182</sup>, es una obra que admite varias interpretaciones y enfoques, como todas las grandes obras, es un caleidoscopio<sup>183</sup>, porque además de contener casi todo el pensamiento de Platón, introduce también muchos de los temas e ideas que han sido discutidos a lo largo de la Historia de la Filosofía, pero el central y más extenso se refiere a su filosofía política.

Lo primero que hay que aclarar es el título por el que se conoce este diálogo, el de *República*, que no corresponde al original griego de *Politeia*<sup>184</sup>, cuyo significado es “régimen político o gobierno de la polis”, y que podría significar también constitución. Aunque el título latino no corresponde exactamente al contenido de la obra, no se ha modificado por tradición.

Se mantiene en todo el texto el término griego de **polis**<sup>185</sup>, porque la traducción de “ciudad” o “Estado”, de forma independiente, no refleja la realidad política y jurídica a la que se refiere, que es específica y característica del mundo griego.

---

<sup>182</sup> Casi siempre sigo la traducción de José Manuel PABÓN y Manuel FERNÁNDEZ-GALIANO en la edición del Centro de Estudios Constitucionales, si me aparto de ella la justifico.

<sup>183</sup> Un **caleidoscopio** (del griego *kalós* bella, *éidos* imagen, *scopéo* observar) es un tubo con dos o tres espejos, al extremo de los que hay dos láminas y entre ellas varios objetos de colores y formas diferentes, cuyas imágenes se multiplican al girar el tubo si se mira por el extremo opuesto. Los espejos pueden colocarse en distintos ángulos y según sea su apertura dan distinto número de imágenes.

<sup>184</sup> El término *Republica*, procede del latín, y fue el que utilizó Cicerón para dar título a una obra suya sobre el mismo tema y con éste ha sido con el que ha pasado al castellano. *Πολιτεία*, (*Politeia*) se encuentra así sólo en Aristóteles, Trasilo, añade “o sobre lo justo”.

<sup>185</sup> El **significado de polis** es ciudad-estado. La polis por su extensión territorial se parece a una ciudad actual, pero hace referencia también a un régimen de gobierno, a una idea similar o cercana a la de Estado. La polis tiene un establecimiento urbano (*ἄστυ*, *asty*), la ciudad en sentido estricto, con una parte rústica (*χώρα*, *jóra*), compuesta por las tierras propiedad de los ciudadanos particulares o de la propia polis como en Esparta, los campos sin cultivar, y los bosques, pero en donde también existía un poder o gobierno independiente del de otras polis. Por esto considero que la traducción de “ciudad” es insuficiente y tampoco utilizo la de Estado que aparece en otras traducciones, porque no se puede utilizar sin faltar al rigor jurídico, ya que el Estado propiamente dicho sólo existe desde el siglo XVI y aunque el término fue introducido por Maquiavelo, en realidad, sólo hay verdadero Estado a partir de la teorización realizada por Bodino de la “soberanía” como poder organizado e institucionalizado. Por tanto mantengo la palabra griega “*polis*”, para no utilizar las traducciones parciales de ciudad o de Estado. La palabra griega, se romanizó como *polis*, y se ha asentado en español con plural invariable, aunque algunos utilizan *póleis*, que sería la transcripción directa del plural griego *πόλεις*, para simplificar y porque no afecta a la comprensión, mantengo el mismo término para el singular y el plural.

## LIBRO I

### Sinopsis

El tema fundamental es la justicia, y sus tres concepciones, la idea tradicional asumida por Polemarco, la postura del sofista, defendida por Trasímaco y la del sabio, representada por Sócrates.

### Contenido

El diálogo comienza estableciendo el marco de la discusión, el lugar, el momento y los intervinientes, dónde, cuándo y entre quiénes se realiza<sup>186</sup>. Según cuenta Platón se va a desarrollar en el Pireo<sup>187</sup>, después de unas celebraciones religiosas<sup>188</sup>, de las que vienen Sócrates acompañado de Glaucón, hermano de Platón. Pero cuando regresaban ya a la ciudad<sup>189</sup> de Atenas, los ve Polemarco, que también volvía acompañado de otro hermano de Platón, Adimanto, y otros jóvenes más, y los invita a cenar en casa de su padre Céfalo, un anciano y rico meteco<sup>190</sup>.

*“Acompañado de Glaucón, el hijo de Aristón, bajé ayer al Pireo con propósito de orar a la diosa y ganoso al mismo tiempo de ver como hacían la fiesta, puesto que la celebraban por primera vez. Me pareció en verdad hermosa la procesión de los del pueblo, pero no menos lucida la que sacaron los tracios. Después de orar y gozar del espectáculo, emprendíamos la vuelta hacia la ciudad.”*<sup>191</sup>

En la casa están además del padre y los hermanos de Polemarco, Lisias y Eutidemo, también Trasímaco y algunos jóvenes más<sup>192</sup>.

<sup>186</sup> Como comenta Emilo Lledó en la *Introducción a los Diálogos*, I, Madrid, Ed. Gredos, 2007

<sup>187</sup> El puerto de Atenas, situado a ocho kilómetros, resume la historia de Atenas. Fue idea de Temístocles, que había vencido a los persas en Salamina, hacer de él el principal puerto de Atenas y construir murallas para defenderlo, gracias a él y a su flota vencieron a los persas. La ciudad del Pireo fue construida totalmente sobre un plano de cuadrículas por Hipódamo de Mileto, en la época de Pericles. El comercio que se realizaba allí, permitió la hegemonía de Atenas. La construcción de los Muros largos hasta Atenas, fue la excusa que provocó la Guerra del Peloponeso, el asedio y el hacinamiento de la población dentro de las murallas desencadenó la peste, una de las causas de la derrota de Atenas frente a Esparta. Tucídides, Libro II, 48, explica que el primer lugar donde la gente se contagió de peste fue en el Pireo. Los lacedemonios después del asedio victorioso de Atenas, exigieron que los Muros Largos y las fortificaciones fueran demolidos. El Pireo tenía una arraigada tradición democrática, fue allí, donde Trasíbulo en el 404 a. C. restableció la democracia ateniense, al expulsar al gobierno establecido por Esparta de los Treinta Tiranos.

<sup>188</sup> En el Pireo, los atenienses por interés comercial favorecían la libertad de cultos, JENOFONTE (Hel. I 4,11) habla de un templo dedicado a Artemisa Muniquia y otro a Bendis, diosa tracia. Por la referencia de Trasímaco a la diosa Bendis al final del Libro I, casi con certeza, se refiere a esta última y no a Atenea, también, al principio del diálogo, se refiere a la procesión de los tracios. Tracia había sido aliada de los persas, pero durante la Guerra del Peloponeso ayudó a Atenas contra Esparta.

<sup>189</sup> ἄστυ (ástu): ciudad

<sup>190</sup> Nombre que se daba a los extranjeros que residían en Atenas, no tenían el derecho de ciudadanía, ni podían disponer de propiedades inmobiliarias, excepto que tuviese el privilegio de la *ισοτέλεια* [*isotéleia*] ('igualdad de impuestos').

<sup>191</sup> *República*, I, 327 a

<sup>192</sup> Nombra también a Nicérato el de Nicias, famoso estratega, Carmántides el peanio y a Clitofonte, el hijo de Aristónimo, pero no intervienen en el diálogo. Son en total diez personajes, además de Sócrates, unos intervienen y otros prácticamente nada y entre todos

A nivel de contenido se inicia con una reflexión sobre **la vejez y la riqueza**, se plantea Sócrates si ésta ayuda a soportar la vejez, y Céfalos afirma que todo depende del carácter. Con esta introducción Sócrates plantea el tema de **la justicia**.

Empiezan a hablar sobre **la vejez y la riqueza**. Céfalos plantea que hay distintas actitudes respecto a la vejez, para unos supone una pérdida de grandes bienes, como los placeres del amor, la bebida y los banquetes y se afligen por ello, a otros les duelen los ultrajes de sus allegados, pero él considera que los que hacen esto inculpan a lo que no es culpable, porque también hay muchos que consideran que la vejez es una liberación y en ella se produce una gran paz y libertad respecto a los placeres, la causa de las quejas no es la vejez, sino el carácter de los hombres. “...*pues para los cuerdos y bien humorados, la vejez no es de gran pesadumbre, y al que no lo es, no ya la vejez, sino la juventud le resultan enojosa.*”<sup>193</sup>

Sócrates considera que la mayoría al oírle no le creerán, sino que supondrán que soporta fácilmente la vejez, no por su carácter, sino por tener una gran fortuna (οὐσία - usía)<sup>194</sup>. Céfalos responde que “*ni el hombre sensato puede soportar fácilmente la vejez en la pobreza, ni el insensato, aun siendo rico (πλούσιος - plúsios), puede estar en ella satisfecho.*”<sup>195</sup>

A continuación le pregunta si ha heredado su fortuna o la ha hecho él mismo, porque no parece apegado a las riquezas (χρήματα – crémata) “*y esto les ocurre generalmente a los que no las han adquirido por sí mismos, pues los que las han adquirido se pegan a ellas doblemente, con amor como el de los poetas a sus poemas y el de los padres a sus hijos y también, igual que los demás, por la utilidad que les proporcionan.*”<sup>196</sup>

Vuelve a preguntarle cuál es en su opinión el mayor beneficio que proporciona tener una gran fortuna. Céfalos considera que su utilidad, no para todos los hombres, sino sólo para el hombre verdadero, se encuentra en la posibilidad que proporciona para no engañar ni mentir, no deber nada a nadie y lograr así la tranquilidad de partir sin miedo al mundo del Hades. “*Aquí pongo yo el principal valor de las riquezas, no ya para cualquier hombre, sino para el virtuoso*<sup>197</sup>; *pues para no engañar ni mentir, ni aún involuntariamente, y para no estar en deuda de sacrificios con ningún dios, ni de dinero con ningún hombre, y partir así sin miedo al mundo de allá, ayuda mucho la posesión de riquezas. Tiene también otros muchos provechos; pero, uno por otro, yo sostendría ¡oh Sócrates!, que para lo que he dicho es para lo que es más útil la riqueza al hombre que guía el pensamiento.*”<sup>198</sup>

El tema de la riqueza es el punto de partida para hablar sobre **la justicia**, al que se va a dedicar el resto del diálogo, presentando **tres concepciones** distintas que se pueden asociar a **tres épocas** diferentes:

---

representan las tendencias políticas más importantes que había en Atenas, la oligárquica y la democrática.

<sup>193</sup> República, I, 329 d

<sup>194</sup> En cursiva, está escrito cómo se lee en griego; la “-u-” (u) se pronunciaría como una “-u-” francesa, en la transcripción es mejor poner “i”, que es el sonido habitual en español.

<sup>195</sup> República, I, 330 a

<sup>196</sup> República, I, 330 c

<sup>197</sup> ἐπιεικεῖ (epieikei) Cambia la traducción por ser una palabra compuesta de la preposición “ἐπι” y “εἰκεῖ”, el verbo εἶκω, significa parecer. También puede traducirse por sensato o bueno.

<sup>198</sup> República I 331b τοῦτο ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι (túto andrí nun éjonti). Hago esta traducción por la presencia del término “vous”.



- A) La primera se refiere al pasado o tradición y es la que transmite la poesía. **La justicia es servir a los amigos y hacer daño a los enemigos.** Polemarco defiende esta idea. Sócrates afirma que es la que caracteriza a la tiranía.<sup>199</sup>
- B) La segunda se refiere al presente y la representan los sofistas, en concreto Trasímaco<sup>200</sup>. **Lo justo es lo que conviene al más fuerte.** Su idea de justicia es una **concepción formal** o de apariencia de la justicia que puede justificar cualquier poder establecido. Es un claro ejemplo de positivismo.
- C) La tercera se refiere al futuro y la representa Sócrates<sup>201</sup>. Para él **la justicia es virtud y sabiduría.**

#### A) El pasado o tradición.

Comienza Sócrates diciendo que considera que la justicia no se limita a decir la verdad, ni a devolver lo que se ha recibido, porque estas cosas unas veces se hacen con justicia y otras sin ella.

Polemarco interrumpe y dice que sí consiste en devolver lo que se ha recibido, según el testimonio del poeta Simónides<sup>202</sup>, asumiendo la concepción tradicional.

Sócrates le pregunta que dijo Simónides acertadamente acerca de la justicia. Polemarco responde la justicia es dar a cada uno lo que se le debe, **“Es justo dar a cada uno lo que se le debe”**<sup>203</sup>. Sócrates responde que no se refiere a *“devolver a uno el depósito hecho si lo pide sin estar en su juicio”*. Polemarco está de acuerdo, y por tanto Simónides quiso decir algo distinto, pues su idea es que los amigos deben hacer bien a los amigos, pero nunca mal.

Sócrates plantea entonces si se debe devolver a los enemigos lo que se les debe y Polemarco responde que en absoluto, que lo que corresponde devolver a los enemigos es algún mal.

Sócrates concluye que *“Simónides envolvió poéticamente en un enigma lo que entendía por justicia”*<sup>204</sup>, porque entonces piensa que lo justo es dar a cada uno lo que le es apropiado.

Polemarco asume la idea tradicional: **“la justicia es servir a los amigos y hacer daño a los enemigos”**<sup>205</sup>.

Esto se muestra en *“guerrear contra ellos o luchar a su lado”*<sup>206</sup>. Le pregunta Sócrates en qué es útil la justicia en la paz y Polemarco responde que en la paz la justicia es útil para los contratos o convenios (συμβόλαιου - *simbólaiou*). Sócrates le pregunta si se refiere a los convenios entre ciudadanos (κοινωνήματα - *koinonémata*)<sup>207</sup>

<sup>199</sup> República, I, 331d-336 a

<sup>200</sup> República, I, 336 b-348 a

<sup>201</sup> República, I, 348 a-354 c

<sup>202</sup> Simónides (556 - 468 a. C.), poeta lírico griego, creador de la mnemotecnica, en sus poemas alababa las hazañas de los griegos en la batalla de Maratón.

<sup>203</sup> República, I, 331 e

<sup>204</sup> República, I, 332 b. Aquí considera al filósofo superior al poeta.

<sup>205</sup> República, I, 332 d

<sup>206</sup> República, I, 332 e

<sup>207</sup> La palabra κοινωνήματα (*koinonémata*), que aparece en República, I, 333 a, aparece sólo en el diccionario francés Hachette, como utilizada por Platón y con esta referencia. Es una palabra

y responde afirmativamente y ante la insistencia de Sócrates concreta que en los asuntos de dinero, cuando se trate de depositarlo y conservarlo en común, es decir cuando no haya que utilizarlo, sino tenerlo quieto.

Aparece la ironía de Sócrates que le pregunta “¿Y así, respecto de todas las cosas, la justicia es inútil en el uso y útil cuando no se usan?”<sup>208</sup> A Polemarco así se lo parece, pero para Sócrates una justicia así sería de poco interés. “Cosa, pues, de poco interés sería, amigo, la justicia si no tiene utilidad más que en relación con lo inútil.”<sup>209</sup>

Sócrates le rebate que el mejor en la acción, en pelear, prevenir la enfermedad, guardar un campamento, es también el mejor en lo contrario, defenderse, inocular la enfermedad o robar los planes. Deduce que “cada uno es buen robador de aquello mismo de lo que es buen guardador”, entonces “si el justo es diestro en guardar dinero, también es diestro en robarlo.”<sup>210</sup>

Concluye relacionando la afirmación de Polemarco con la de los poetas que representan la tradición. Por tanto el justo se revela como ladrón y acaso tal cosa la aprendió de Homero<sup>211</sup>.

“Es, por tanto, evidente que, según tú y según Homero y según Simónides, la justicia es un arte de robar para provecho de los amigos y daño de los enemigos. ¿No era esto lo que querías decir?”<sup>212</sup>

Polemarco duda, pero se reafirma en su idea sobre lo que es la justicia “servir a los amigos y hacer daño a los enemigos.”<sup>213</sup>

Sócrates se opone, porque existe la posibilidad de equivocarse al distinguir los que son amigos de verdad y los que sólo lo parecen<sup>214</sup>, y pregunta a Polemarco si añadiría a su afirmación inicial que “**es justo el hacer bien al amigo que es bueno y mal al enemigo que es malo**”<sup>215</sup>, a lo que éste asiente.

Pero Sócrates continúa rebatiendo esta idea y pregunta si es propio del hombre justo hacer el mal a cualquiera, Polemarco dice que a los perversos y malvados hay que hacerles mal.

Sócrates añade un segundo argumento, el mal aumenta el mal “...los hombres al ser dañados, se hacen peores en lo que toca a la virtud humana”, “...es necesario..., que los hombres que reciben daño se haga más injustos.”<sup>216</sup>

Los justos no pueden hacer a nadie injusto con la justicia, ni los buenos a nadie malo con la virtud, no es propio del bueno hacer daño, sino de su contrario. El justo es bueno y por tanto “...no es obra propia del justo el hacer daño ni a su amigo, ni a otro

---

compuesta inventada por Platón, pues todos los que la utilizan son posteriores a él; κοινός o κοινόν, siempre se refieren a algo en común de carácter más bien público o estatal.

<sup>208</sup> República, I, 333 d

<sup>209</sup> República, I, 333 e

<sup>210</sup> República, I, 334 a

<sup>211</sup> Con este razonamiento se llega al absurdo.

<sup>212</sup> República, I, 334 b

<sup>213</sup> República, I, 334 b

<sup>214</sup> Esta es una distinción habitual en Platón, diferenciar la apariencia de la realidad o la verdad.

<sup>215</sup> República, I, 335 a

<sup>216</sup> República, I, 335 c

*alguno, sino a su contrario, el injusto*”, y no fue sabio el que dijo eso, porque no decía la verdad, “...*porque el hacer mal no se nos muestra justo en ningún modo*”<sup>217</sup>.

Además considera que la afirmación tradicional es propia de los **tiranos**<sup>218</sup> “*de algún otro hombre opulento muy convencido de su gran poder*”<sup>219</sup>. Platón concluye que la idea tradicional de la justicia, transmitida por la poesía, ha contribuido a la tiranía.

B) La segunda se refiere al **presente** y aparece la idea de justicia de los sofistas, representada por Trasímaco y Clitofonte<sup>220</sup>, que sirve para justificar cualquier gobierno.

Trasímaco critica con ira que Sócrates sólo pregunte o refute y le exige una definición de justicia, prohibiéndole algunas respuestas, le pide que no le diga que es lo necesario, o lo provechoso, o lo útil, o lo ventajoso, o lo conveniente, sino que lo que diga debe decirlo con claridad y precisión, porque no va a aceptar que siga con semejantes vaciedades.

Sócrates le contesta con ironía “...*no pienses, pues, que cuando investigamos la justicia como cosa de mayor precio que muchos oros, íbamos a andar neciamente con mutuas concesiones en vez de esforzarnos con todas nuestras fuerzas en que aparezca aquella. Persuádate, amigo: lo que pienso es que no podemos; así es mucho más razonable que hallemos compasión, y no enojo, por parte de vosotros, los capacitados.*”<sup>221</sup>

Y qué contestará lo que considere, aunque le haya prohibido decir algunas características de la justicia, si así se lo parece después de analizarlo.

Trasímaco plantea qué pasaría si él diera otra respuesta acerca de la justicia distinta de todas las anteriores y mejor que ellas y pregunta a Sócrates a que se condenaría por esto, a lo que le responde que se condenaría a aprender del que sabe.

Trasímaco le dice que además de aprender, debe pagar dinero<sup>222</sup>. Sócrates dice que cuando lo tenga y Glaucón se ofrece a pagar.

Trasímaco se muestra reacio ante el temor de que Sócrates no conteste y que al contestar otro lo refute. Sócrates dice que como podría contestar si reconoce que no sabe nada y si algo cree saber, él le ha prohibido decir lo que opina. Que es mejor que hable él, que dice que sabe y que tiene algo que decir<sup>223</sup>. Dice Sócrates que “*Trasímaco estaba deseando hablar para quedar bien, creyendo que poseía una contestación insuperable*”<sup>224</sup>.<sup>225</sup>

---

<sup>217</sup> *República*, I, 335 d-e

<sup>218</sup> Nombra al tirano Periandro de Corinto del s. VII a.C., a Perdicas II de Macedonia, s. VI a.C., desleal en sus relaciones con Atenas en la Guerra del Peloponeso, a Jerjes, rey de Persia que combatió contra los griegos en la Segunda Guerra Médica y a Ismenias, s. IV a.C., jefe del partido democrático tebano que recibió dinero para levantar a Tebas contra Esparta.

<sup>219</sup> *República*, I, 336 a

<sup>220</sup> *República*, I, 336 b - 348 a

<sup>221</sup> *República*, I, 336

<sup>222</sup> Los sofistas cobraban por sus enseñanzas, a lo que Sócrates siempre se opuso.

<sup>223</sup> Sócrates aquí rechaza la soberbia intelectual de los sofistas, que consideran estar en posesión de la verdad.

<sup>224</sup> Con este comentario nos deja ver la vanidad del sofista Trasímaco.

<sup>225</sup> *República*, I, 338 a a

Trasímaco comienza su exposición y dice que "**...lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte**"<sup>226</sup>, matiza después "**lo que el más fuerte entienda que le conviene**" "**...y esto debe ser hecho por el inferior**"<sup>227</sup>.

Sócrates le pregunta que entiende por ser más fuerte. Pone el ejemplo de un gimnasta<sup>228</sup>, que es más fuerte, al que conviene comer carne de vaca y se plantea si ese alimento es también adecuado y justo para los inferiores a él.<sup>229</sup>

Trasímaco dice que las polis se rigen unas por tiranía, otras por democracia y otras por aristocracia<sup>230</sup>, y su gobierno es el que tiene la fuerza en ellas y establece las leyes según su conveniencia, y al establecerlas muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos les conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia.

---

<sup>226</sup> *República*, I, 338 c

<sup>227</sup> *República*, I, 340 b

<sup>228</sup> Polidamante, aunque aquí dice que es un campeón del pancracio (combinación de boxeo y lucha), tiene el mismo nombre que el guerrero de Troya que aparece en la *Ilíada*, conocía lo futuro y lo pasado, era amigo de Héctor, y se oponía a luchar contra los aqueos o griegos y propuso entregar a Helena para acabar con la guerra. Homero: *Ilíada*, XII, 210; XIV, 449; XV, 339 y 517; XVIII, 249. Quinto de Esmirna, poeta épico griego que vivió entre los siglos III y IV: *Posthoméricas* II, 41 y 68; VI, 505 y XI, 60. "El sensato Polidamante, a quien ya no le era agradable el combate le respondió con estas prudentes palabras: ...Sería preferible aún ahora, aunque sea tarde, devolverles a los dánaos la ilustre Helena y sus bienes, no sólo cuantos de Esparta trajo, sino otros tantos dos veces mayores, para salvar nuestra ciudad y a nosotros mismos, mientras las tropas enemigas no se hayan repartido nuestras posesiones, ni un voraz fuego haya destruido la ciudad." Quinto de Esmirna: *Posthoméricas* II, 41. La obra comienza con la muerte y funerales de Héctor y narra todos los sucesos posteriores, hasta el final de la Guerra de Troya, no recogidos por Homero, pero bien conocidos por otras fuentes. La crítica, aunque discute, se inclina por considerar que sus fuentes son poemas del ciclo épico, hoy perdidos, pero anteriores a Homero, y que Platón pudo conocer. Y dentro de la misma influencia pitagórica la crítica admite a Apolonio como modelo de Quinto. En su obra tiene una intención moralizante que expresa con alegorías como la de *El árbol de la Areté* (XIV 195-200) "nunca un hombre llega a la cumbre de la virtud, sino tiene una mente recta, porque el tronco de ella es inaccesible y sus ramas han crecido muy alto hasta el cielo. Pues aquellos a cuantos acompaña la fuerza y el esfuerzo, recogen el fruto gozoso de la fatiga, al trepar por el famoso árbol de la virtud de hermosa corona." Recientemente se ha explicado esta alegoría como la combinación de dos relatos tradicionales, el de *Bivium vitae* y el de los **pitagóricos**. BYRE, C.S. *Hermes* 110 (1982) p. 184-195

<sup>229</sup> Este ejemplo de Sócrates sigue los criterios de alimentación que los **pitagóricos** tenían, carne para los atletas y no para los demás, según cuenta Jámblico "legisló Pitágoras la abstinencia de los seres vivos" *Vida pitagórica* 186 Porfirio dice que "consistía...la comida principal... rara vez en carne de los sacrificios rituales" *Vida de Pitágoras* 34 Y Diogénes Laercio "Se dice también que fue primero que sometió a los atletas a una dieta de carne..." *Vida de los Filósofos Ilustres*, VIII, 12

<sup>230</sup> Son los tres regímenes políticos diferenciados tradicionalmente. Píndaro: *Pítica* II 86 y ss. "El hombre de lengua recta conserva su predicamento sea cual fuere la forma de estado: con la tiranía, cuando manda la multitud violenta y cuando son los sabios quienes rigen la ciudad." Píndaro, poeta lírico de Grecia, se cree que nació en Beocia, provincia de Tebas, hacia el 518 a.C. En su obra elogia a los vencedores de los cuatro certámenes religioso-deportivos más importantes de Grecia: Los Juegos Olímpicos, celebrados en Olimpia en honor a Zeus; los Píticos, en Delfos, lugar del santuario y en honor a Apolo; los Nemeos, en Nemea y los Ístmicos en Corinto. En esta *Pítica* celebra la victoria de Hierón de Siracusa, tirano de esa ciudad.

Afirma que lo justo es "**lo conveniente para el gobierno constituido... y éste es el que tiene el poder**"<sup>231</sup>, de modo que lo justo es lo mismo en todas partes: **la conveniencia del más fuerte**. Y lo que ordenan deben hacerlo los inferiores y gobernados.

Sócrates, le dice que ha contestado diciendo que lo justo es lo conveniente, cuando a él le había prohibido que contestara eso, aunque él haya agregado "para el más fuerte."<sup>232</sup>

Primero refuta esta afirmación de Trasímaco porque los gobernantes están sujetos a error, no son infalibles y pueden establecer leyes inconvenientes para ellos, que deben cumplir los gobernados, entonces, no es sólo justo el hacer lo conveniente para el más fuerte, sino también lo contrario: lo inconveniente. Trasímaco se asombra y vuelven a examinarlo.

Si los gobernantes involuntariamente ordenan lo que es perjudicial para ellos mismos, porque es justo hacer lo que ellos hayan ordenado, "*...sin duda alguna se ordena a los inferiores hacer lo inconveniente para el más fuerte*"<sup>233</sup>.

Interviene Clitofonte en defensa de Trasímaco y dice que quiso decir que la justicia es lo que el más fuerte entienda que le conviene y que eso debe ser hecho por el inferior.

Trasímaco desmiente lo que ha interpretado Clitofonte, porque no llama más fuerte al que se equivoca, cuando se equivoca, pero en realidad ninguno de los profesionales se equivoca, "*...el que yerra, yerra porque le falla su ciencia (ἐπιστήμη - epistémē), en lo cual no es profesional*"<sup>234</sup>, "*el gobernante, en cuanto gobernante, no yerra y no errando establece lo mejor para sí mismo; y esto debe ser hecho por el gobernado.*"<sup>235</sup>

Sócrates continúa argumentando, para cada una de las artes no hay otra conveniencia que la de ser lo más perfecta posible, cada ciencia o arte "*...es incontaminada y pura, en cuanto es recta, esto es, mientras es precisa y enteramente lo que es... La medicina no busca lo conveniente para sí misma, sino para el cuerpo...y ningún arte o profesión busca lo conveniente para sí misma, pues de nada necesita, sino para el ser que se aplica...Y las artes gobiernan y dominan aquello que constituye su objeto... Por tanto, no hay ninguna ciencia (episteme) que examine y ordene la conveniencia del más fuerte, sino la del ser inferior y gobernado por ella*"<sup>236</sup>.

El piloto y jefe, no examina ni ordena lo conveniente para el piloto, sino lo conveniente para el marino y gobernado. "*Y así, ... nadie que tiene gobierno, en cuanto es gobernante, examina ni ordena lo conveniente para sí mismo, sino lo conveniente*

---

<sup>231</sup> República, I, 339 a

<sup>232</sup> Parece que acepta el criterio utilitarista, pero no para el más fuerte.

<sup>233</sup> República, I, 339 e

<sup>234</sup> República, I, 340 e

<sup>235</sup> República, I, 341 a. El gobernante, en cuanto gobernante, no se equivoca, sólo falla su ciencia, o lo que no sabe de ella, y el gobernado debe obedecerlas. Indirectamente y sin querer, va a apoyar la idea de Platón de que es necesario el conocimiento para cualquier profesión o arte (τέχνη - téjne) Para este tipo de conocimientos utiliza la palabra τέχνη (tecné) y no episteme.

<sup>236</sup> República, I, 342 b - d

*para el gobernado y sujeto a su arte, y dice cuanto dice y hace todo cuanto hace mirando a éste y a su conveniencia y ventaja.*”<sup>237</sup>

Trasímaco replica y le dice a Sócrates que ignora que los pastores, los vaqueros y los gobernantes buscan su propio provecho y que *“la justicia y lo justo es en realidad bien ajeno, conveniencia para el poderoso y gobernante y daño propio del obediente y sometido; y que la injusticia es lo contrario, y que gobierna a los que son de verdad sencillos y justos, y que los gobernados realizan lo conveniente para el que es más fuerte y, sirviéndole, hacen a éste feliz, pero de ninguna manera a sí mismos*”<sup>238</sup>. Y añade, *“Hay que observar, ingenuo Sócrates, que al hombre justo le va peor en todas partes que al injusto*”<sup>239</sup>.

Pone **ejemplos de carácter económico**: *“Primero en las asociaciones mutuas, donde uno se junta con otro, nunca verás que, al disolverse la comunidad, el justo tenga más que el injusto, sino menos. Después, en la vida ciudadana, cuando hay algunas contribuciones, el justo con los mismos bienes contribuye más; el segundo, menos. Y cuando hay que recibir, el primero sale sin nada; el segundo, con mucho.*”<sup>240</sup>

En cuanto uno de los dos toma el gobierno, al justo le viene, ya que no otro castigo, el andar peor por causa del abandono en sus asuntos privados, sin aprovechar nada de lo público por ser justo, y además, el ser odiado por los allegados y conocidos si no quiere hacerles favor alguno contra justicia, con el injusto todas estas cosas se dan en sentido contrario.

Como ejemplo de injusticia extrema pone el de la tiranía, *“...que arrebatara lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolo o por fuerza, no ya en pequeñas partes, sino en masa. Si cualquiera es descubierto al violar particularmente alguna de estas cosas, es castigado y recibe los mayores oprobios... Pero cuando alguno, además de las riquezas de los ciudadanos, los secuestra a ellos mismos y los esclaviza, ... es llamado dichoso y feliz no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que conocen la completa realización de su injusticia; porque los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla, sino a sufrirla.*”<sup>241</sup>

Concluye diciendo que la injusticia si sobrepasa su medida, es algo más fuerte, más libre y más dominador que la justicia. En definitiva, afirma que **la injusticia es más provechosa**.

Trasímaco pensaba marcharse, pero todos le obligaron a quedarse y a dar explicaciones de lo que había dicho.

Sócrates le dice que no cree que la injusticia sea más provechosa que la justicia.

Rebate el primer argumento de Trasímaco, porque considera que no trata al pastor como pastor, sino como negociante o glotón. Pero al arte del pastoreo no le interesa otra cosa que aquello para lo que está dirigido, para procurarle lo mejor, porque

---

<sup>237</sup> *República*, I, 342 e. Aquí cambia el término de τέχνη, utilizado en los pasajes anteriores, por episteme (ἐπιστήμη), lo que significa que considera una episteme o verdadero conocimiento el arte de gobernar.

<sup>238</sup> *República*, I, 343 c

<sup>239</sup> *República*, I, 343 d

<sup>240</sup> *República*, I, 343 d

<sup>241</sup> *República*, I, 344 a- c Trasímaco habla de la actuación real de los gobernantes, está en un plano real y político.

por lo que afecta al propio arte, tiene lo que necesita hasta la máxima excelencia para ser verdadero arte.

Y que lo mismo sucede al gobierno, “...*todo gobierno, en cuanto gobierno, no considera el bien sino de aquello que es gobernado y atendido por él, lo mismo en el gobierno público que en el privado.*”<sup>242</sup>

Y afirma que los **verdaderos gobernantes** no gobiernan por su propia voluntad, “...*cuando se trata de los otros gobiernos, nadie quiere ejercerlos por su voluntad, sino que piden recompensa, entendiendo que ninguna ventaja les va a venir a ellos de gobernar, sino más bien a los gobernados*”<sup>243</sup>

Cada arte es distinto y tiene su propio provecho. Así pues resulta evidente que ningún arte ni gobierno dispone lo provechoso para sí mismo, sino que lo dispone y ordena para el gobernado, mirando al bien de éste, que es el más débil, no al del más fuerte, por eso “*nadie quiere gobernar de su grado, ni tratar y enderezar los males ajenos, sino que todos piden recompensa;*”<sup>244</sup> Y porque el que va a servirse que rectamente de su arte no hace ni ordena nunca lo mejor para sí mismo, sino para el gobernado, “*debe darse recompensa a los que se disponen a gobernar: sea dinero, honra, sea castigo al que no gobierna.*”<sup>245</sup>

Glaucón le pide que explique lo del castigo. Sócrates le contesta que los buenos no quieren gobernar ni por dinero ni por honores, necesitan necesidad y castigo para prestarse a gobernar. El castigo mayor “*es ser gobernado por otro más perverso, si él no quiere gobernar*”<sup>246</sup>. Por este temor se ven en la necesidad de gobernar los hombres de bien, incluso entonces van al gobierno no como quien va a algo ventajoso, ni pensando que lo van a pasar bien en él, sino como el que va a cosa necesaria y en la convicción de que no existen otros hombres mejores ni iguales a ellos a quienes confiarlo.

Aparece la **hipótesis** de su polis ideal, “Si hubiera una polis formada toda ella por hombres de bien, habría probablemente lucha por no gobernar, como ahora la hay por gobernar, y entonces se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado; de modo que todo hombre inteligente elegiría antes recibir favor de otro que darse trabajo por hacerlo él a los demás.”<sup>247</sup>

Pero le parece más importante la afirmación de Trasímaco de que la vida del injusto es preferible a la del justo y va a intentar convencerle de que no dice la verdad.

C) Ahora aparece la idea de justicia que defiende Sócrates. Entiende la **justicia como virtud y sabiduría**, se refiere al futuro, un futuro deseado.

Sócrates defiende la idea de que es más provechosa la vida del justo y rebate la afirmación de que la injusticia es más ventajosa que la justicia.

Trasímaco dice que la injusticia perfecta es más ventajosa que la perfecta justicia, Sócrates hace que no entiende y dice que a una de esas dos cosas la llama virtud y vicio a la otra, virtud sería la justicia y vicio la injusticia.

---

<sup>242</sup> *República*, I, 345 d

<sup>243</sup> *República*, I, 345 e

<sup>244</sup> *República*, I, 346 e

<sup>245</sup> *República*, I, 347 a

<sup>246</sup> *República*, I, 347 c

<sup>247</sup> *República*, I, 347 d

Trasímaco le dice que es todo lo contrario, que la justicia no es vicio, pero sí una generosa inocencia, y la maldad no es injusticia, sino prudencia.

Sócrates se asombra y le pregunta si los injustos le parecen inteligentes y buenos. Trasímaco le contesta que por lo menos los que son capaces de realizar la injusticia completa, consiguiendo someter a su poder ciudades y pueblos.<sup>248</sup>

Trasímaco invierte los conceptos, la injusticia es virtud y sabiduría (σοφία - *sofía*)<sup>249</sup>. Sócrates está desconcertado, puede entender que diga que es ventajosa, pero no que sea virtud y sabiduría.

Argumenta que el varón justo no quiere sacar ventaja en algo al varón injusto ni rebasar la acción justa, pero el injusto querría rebasar al justo y la acción justa. Entonces el justo no tratará de sacar ventaja a su semejante, sino a su desemejante y el injusto un cambio al semejante y al desemejante. El injusto es inteligente y bueno y el justo ni una cosa ni otra. El injusto y se parece al inteligente y bueno y el justo no. Cada uno entonces es tal como aquellos a los que se parece.

Realiza un argumento basado en la semejanza y desemejanza: En cualquier orden de conocimiento o ignorancia el que es entendido quiere sacar ventaja en hechos o palabras a otro entendido o sólo alcanzar lo mismo que su semejante en la misma actuación. El ignorante desea aventajar lo mismo el entendido que al ignorante.

El que tiene el verdadero conocimiento es sabio

El sabio es bueno<sup>250</sup>

El bueno y sabio quiere aventajar sólo al ignorante y malo, a su desemejante.

El malo e ignorante quiere aventajar a todos, a los que son como él y a los buenos y sabios.

El justo entonces se parece al bueno y sabio y el injusto al malo e ignorante y si *“cada uno es tal como aquel a quien se parece, el justo se nos revela como bueno y sabio, y el injusto, como ignorante y malo.”*<sup>251</sup>

Trasímaco acepta esto a duras penas.

Concluye Sócrates que **si la justicia es sabiduría y virtud y la injusticia maldad e ignorancia**<sup>252</sup>, la justicia es más fuerte que la injusticia, siendo esta última ignorancia.

Sócrates argumenta: Existe la ciudad injusta que trata de esclavizar injustamente a otras ciudades y las ha esclavizado de hecho y las conserva esclavas bajo su poder<sup>253</sup>, y Trasímaco añade que la ciudad más excelente y que lleve a mayor perfección su injusticia será la que más lo haga, pero lo que Sócrates pretende considerar es si la Polis que se hace fuerte tendrá ese poder sin la justicia o le será necesaria la justicia.

Sócrates plantea si una polis, o un ejército, o unos piratas, o unos ladrones, o cualquier otra gente, sea cual sea la empresa injusta a la que vayan en común, pueden realizarla haciéndose injusticia unos a otros, y considera que la realizarían mejor sin hacerse injusticia, porque la injusticia produce sediciones y odios y luchas de unos

---

<sup>248</sup> Trasímaco hace una clara defensa de la tiranía.

<sup>249</sup> Traduzco sabiduría, en lugar de discreción, por el empleo de la palabra σοφία.

<sup>250</sup> El verdadero conocimiento genera bondad. Esta idea refleja el intelectualismo moral.

<sup>251</sup> *República*, I, 350 c

<sup>252</sup> Esta idea vuelve a reflejar su **intelectualismo moral**, al asociar la virtud y la sabiduría. Es una combinación la justicia proviene de la naturaleza y también del conocimiento.

<sup>253</sup> Se refiere al dominio de Esparta sobre Atenas.



contra otros, mientras que **la justicia trae concordia y amistad**. “En efecto, la injusticia produce sediciones, odios y luchas de unos contra otros, mientras que la justicia trae concordia y amistad<sup>254</sup>.”.

La injusticia al introducir el odio lleva tanto a los hombres libres como a los esclavos a odiarse recíprocamente y a dividirse, y a quedar impotentes para realizar nada en común. Lo mismo ocurre tratándose sólo de dos personas, se odiarán y se harán tan enemigas una de la otra como de las personas justas. Si se introduce en una polis, un linaje o un ejército les impide conseguir nada en concordia consigo mismos a causa de la disensión. Si la injusticia se introduce en una sola persona le deja impotente para actuar en discordia consigo mismo y lo hace tan enemigo de sí mismo como de los justos.

Y como los dioses son justos, por semejanza, para ellos el injusto será odioso y el justo amigo.

Los justos se nos muestran más sensatos, mejores y más fuertes para obrar, y los injustos, incapaces para toda acción en común y cuando decimos que siendo injustos hacen algo eficazmente en compañía, no decimos la verdad. Porque si fueran totalmente injustos no se perdonarían unos a otros, evidentemente hay en ellos cierta justicia que les impide hacerse injuria recíprocamente, al mismo tiempo que van a hacerla a los demás, y por esta justicia consiguen lo que consiguen, y se lanzan a sus atropellos, corrompidos sólo a medias por la injusticia.

Y sobre si los justos viven mejor que los injustos y son más felices que ellos, se propone demostrarlo “*porque la discusión no es sobre un asunto cualquiera, sino sobre el modo como se debe vivir.*”<sup>255</sup>

Afirma que igual que cada ser o cosa realiza una función propia mejor que otros, y que cada actuación está asociada a una virtud, sin la que realizarían mal su función, hay una operación propia del alma, la de dirigir, gobernar, deliberar, igual que es una operación propia del alma la de la vida. Hay una **virtud propia del alma y es la justicia**. El alma buena hará bien estas cosas.

Sigue argumentando para que Trasímaco vea la **necesidad de la justicia para la felicidad**, a través de un silogismo:

“El alma justa y el hombre justo vivirá bien, el injusto mal.

El que vive bien es feliz y dichoso, el que vive mal, lo contrario.

Y así, el justo es feliz y el injusto desgraciado<sup>256</sup>.”.

Concluye Sócrates que “**jamás la injusticia es más provechosa que la justicia**”<sup>257</sup>, pero también reconoce que **no sabe lo que es lo justo** y si no sabe esto, “*difícil es que sepa si es virtud o no y si el que la posee es desgraciado o dichoso.*”<sup>258</sup> Hace aquí un reconocimiento de falsa ignorancia muy habitual en él.

En resumen Sócrates se opone a las afirmaciones de Trasímaco y considera que la justicia es la concordia, lo que evita la división y permite la acción en común. Del plano individual pasa al social y desde éste vuelve al individual, lo que es bueno para

---

<sup>254</sup> República, I, 351 d. La idea de la importancia de la unidad y la armonía, es propia también del pitagorismo.

<sup>255</sup> República, I, 352 d

<sup>256</sup> República, I, 353 e - 354 a

<sup>257</sup> República, I, 354 a

<sup>258</sup> República, I, 354 c

cada hombre, es bueno para el gobierno de la polis y viceversa. Vuelve al plano individual, porque para él los gobernantes surgen de la selección de los mejores individuos de la polis. Sus afirmaciones van dirigidas a todos los ciudadanos, porque los gobernantes no son más que su consecuencia.

## LIBRO II

### Sinopsis.

Glaucón y Adimanto que se hacen eco de los planteamientos de Trasímaco y de la mayoría de la gente y piden que demuestre los beneficios de la justicia en sí, no por sus consecuencias. Clasifica los **tipos de bienes** en tres tipos. Habla sobre **la justicia** según la opinión de la mayoría y la idea de la justicia en sí misma. Para analizarlo habla de la justicia en la polis, primero sobre el origen de la polis, en segundo lugar hace una defensa de la especialización y tercero clasifica a los habitantes de su nueva polis y establece sus cualidades. Habla sobre el tipo de educación que deben recibir y la divide en gimnástica y música, ésta incluye las narraciones y la música. Establece dentro de las narraciones las que no se deben tratar y las que sí podrían permitirse en su polis ideal y da tres cualidades de la divinidad que los poetas deben respetar.

### Contenido

Interviene Glaucón, que retoma el tema de Trasímaco, y le pide a Sócrates que le convenza verdaderamente y no aparentemente sobre si es mejor ser justo o injusto. No se considera totalmente convencido y establece una **distinción de bienes** (σοι- σοι)<sup>259</sup>:

- los que se aprecian por ellos mismos, sin atender a sus efectos, como la alegría y los placeres inofensivos.
- los que se aprecian por ellos mismos y por sus resultados o consecuencias como la inteligencia, la vista, la salud...
- los que se aprecian sólo por sus consecuencias o ventajas, no por ellos mismos, como el ejercicio físico, el curarse, el ejercicio de la medicina o cualquier otra profesión lucrativa, “que son cosas penosas, pero nos benefician.”<sup>260</sup>

Le pide que incluya **la justicia** en uno de estos tipos o especies. Sócrates la incluye en el **segundo** por considerarlo el mejor, “yo creo que en la mejor de ellas: en la de las cosas que, si se quiere ser feliz, hay que amar tanto por sí mismas, como por lo que de ellas resulta.”<sup>261</sup>

Glaucón considera que la mayoría de la gente<sup>262</sup> incluye a la justicia en el tercer grupo: “la clasifica en el género de bienes penosos, como algo que hay que practicar

---

<sup>259</sup> República, II, 357 a. Aquí utiliza la palabra σοι N. pl. de σός que significa **bienes, interés, en sentido inmaterial**. En Leyes 631 b, Platón distingue entre bienes divinos, como la sabiduría, razón, sensatez (φρόνησις, - frónesis), la templanza (ἐξις -éxis), la justicia (δικαιοσύνη - dikaiosine) y la valentía (ἀνδρεία - andreía) de los que dependen los bienes humanos como la salud, la belleza, la fuerza y **la riqueza no ciega**. También en Leyes 697 b y Aristóteles en Ética a Nicómaco 1098 b

<sup>260</sup> República, II, 357 d

<sup>261</sup> República, II, 357 d

<sup>262</sup> Justifico esta traducción por el empleo del término τοῖς πολλοῖς (tois polois) sin añadirle ninguna intención descriptiva, sólo de número.

*con miras a las ganancias y buena reputación que produce, pero que, considerada en sí misma, merece que se le rehúya por su dificultad*”<sup>263</sup>, y le pide que analice la naturaleza de los tipos de bienes que él mismo ha establecido. Hace de abogado del diablo, asume la argumentación de Trasímaco y dice que es la opinión de la mayoría, no la suya.

Después plantea cómo dicen que es la justicia y de donde ha nacido. Demostrará que los que la practican lo hacen contra su voluntad, como una necesidad, no como un bien. La consecuencia es que esto es natural porque “*según dicen, es mucho mejor la vida del injusto que la del justo.*”<sup>264</sup> Desea que Sócrates le convenza y le demuestre que es mejor la justicia por sus beneficios que la injusticia.

**Glaucón** comienza alabando la vida injusta y parte en este caso de lo concreto. Comienza por decir lo que es y de dónde procede la justicia “*decidieron los que no tenían poder para evitar los perjuicios, ni para lograr las ventajas que lo mejor era establecer mutuos convenios (συνθήκας- sincéas) con el fin de no cometer ni padecer injusticias. Y de ahí en adelante empezaron a dictar leyes y concertar tratados recíprocos y llamaron legal y justo a lo que la ley prescribe.*”<sup>265</sup> La **justicia nació de la impotencia de los débiles**<sup>266</sup>, y se realizaron convenios, se dictaron leyes que establecían lo que era legal y justo. La justicia resultaría entonces producto de un contrato social.

Continúa definiendo la justicia como “*un término medio entre el mayor bien, que es el no sufrir su castigo quien comete injusticia, y el mayor mal, el de quien no puede defenderse de la injusticia que sufre. La justicia, situada entre estos dos extremos, es aceptada no como un bien, sino como algo que se respeta por impotencia para cometer la injusticia;*”<sup>267</sup> Se respeta lo acordado por impotencia para cometer una injusticia.

Glaucón introduce la **distinción entre naturaleza (φύσις- fisis) y ley (νόμος- nómos)**. La naturaleza sólo conoce la injusticia, mientras que la ley y la justicia son producto de un contrato social<sup>268</sup>.

A partir de aquí aparecen **tres argumentos a favor de la injusticia** realizados por Glaucón y su hermano Adimanto. Glaucón parte del principio de que los buenos lo son contra su voluntad “*porque no pueden ser malos.*”<sup>269</sup> Y plantea la posibilidad de dar a todos la posibilidad de hacer lo que quieran, para afirmar que el justo recorrerá los mismos caminos que el injusto, porque la naturaleza impulsa a buscar el interés propio, aunque la ley encamina esa tendencia a respetar la igualdad. **Para Platón buscar el interés propio es injusto y la igualdad sería lo justo, se va a oponer a lo establecido por naturaleza mediante la ley, que es superior por ser obtenida por la razón.**

Esa posibilidad supondría que el mal realizado fuese invisible y tener la posibilidad de quedar impune por el mal cometido. Introduce el relato del anillo de

---

<sup>263</sup> República, II, 358 a

<sup>264</sup> República, II, 358 c

<sup>265</sup> República, II, 359 a

<sup>266</sup> Esta afirmación recuerda a Nietzsche al hablar de la moral de los esclavos.

<sup>267</sup> República, II, 359 a - b

<sup>268</sup> Distinción que también aparece en *Gorgias*, 482 e y ss, *Protágoras*, 322, *Critón* 50 c y *Las Leyes* 626 a y en Aristóteles *Política* 1280 b

<sup>269</sup> República, II, 359 c

Giges que hace invisible<sup>270</sup>, en esta situación “*es opinión común que no habría persona de convicciones tan firmes, para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de tocar lo de los demás... y que el que cree que va a poder cometer una injusticia la comete, porque cree que es más ventajosa personalmente la injusticia que la justicia.*”<sup>271</sup>

Considera al injusto y al justo por separado y establece dos afirmaciones: “*el malo, si debe ser un hombre auténticamente malo, debe realizar con destreza sus malas acciones y pasar inadvertido con ellas. Y al que se deje sorprender en ellas hay que considerarlo inhábil.*”<sup>272</sup> El malo debe ser el injusto perfecto, que es el que tiene reputación de bondad. No hay mayor perfección en el mal que parecer bueno no siéndolo. Coloca junto a él al justo, “*un hombre simple y noble dispuesto, como dice Esquilo, no a parecer bueno, sino a serlo*”<sup>273</sup>. Elimina la apariencia de bondad porque, si parece ser justo, tendrá honores y recompensas por parecer serlo y entonces no se verá claro si es justo por amor de la justicia en sí o por las honras. El bueno o justo perfecto es el que sin haber cometido la menor falta, pasa por ser el mayor criminal.

Así separados puede decidir cuál de ellos es el más feliz. La vida de ambos, en opinión de los que prefieren la injusticia a la justicia, será:

- la del justo, será de sufrimiento y entonces querrán no ser justos, sino sólo parecerlo.
- la vida del injusto, “*que es quien en realidad ajusta su conducta a la verdad y no a las apariencias, pues desea no parecer injusto, sino serlo*”<sup>274</sup>, logrará poder y fama, dinero y amigos, “*con lo cual honrará mucho mejor que el justo a los dioses y a aquellos hombres a quienes se proponga honrar...*”<sup>275</sup>

Adimanto, hermano de Glaucón, añade otras tesis contrarias:

La primera es la de los que alaban la justicia y censuran la injusticia, como hacen los padres y tutores con sus hijos y pupilos, y afirma que “*no alaban la justicia en sí misma, sino la consideración moral que de ella resulta*”<sup>276</sup>, alaban la justicia por las consecuencias tanto humanas, como los logros que pueden obtener por su reputación como hombre justo, cargos públicos, matrimonios..., como divinas, porque reciben las bendiciones de los dioses, como cantan los poetas Hesíodo y Homero o los dones todavía más espléndidos que conceden Museo y su hijo en nombre de los dioses; mientras que para los impíos las consecuencias humanas serían recibir mala fama y las divinas el castigo del Hades, “*aplican al injusto, sin poder concebir ninguna otra clase de castigo para él, todos cuantos males citaba Glaucón con respecto a los buenos que pasan por ser malos*”<sup>277</sup>, por tanto las consecuencias para el que sólo parece justo son iguales.

---

<sup>270</sup> El anillo que encontró un pastor al servicio del rey de Lidia, al abrirse la tierra después de un gran temporal y un terremoto. Descubrió por casualidad que tenía la facultad de hacerle invisible si lo giraba y procuró formar parte de los enviados para informar al rey; llegó al Palacio, sedujo a su esposa, atacó y mató con su ayuda al soberano y se apoderó del reino.

<sup>271</sup> *República*, II, 360 b - c

<sup>272</sup> *República*, II, 361 a. Esto sucedía en Esparta, si sorprendían a un niño robando comida, lo castigaban no por el robo, sino por haber sido descubierto. Jenofonte, *Constitución de Esparta*, 2,8.

<sup>273</sup> *República*, II, 361 b

<sup>274</sup> *República*, II, 362 a

<sup>275</sup> *República*, II, 362 c

<sup>276</sup> *República*, II, 363 a

<sup>277</sup> *República*, II, 363 d

Otra tesis es que *“todos, poetas y hombres vulgares, coinciden en decir que la templanza y la justicia son buenas, pero difíciles de practicar y penosas, y en cambio, la licencia e injusticia son agradables, es fácil conseguirlas, y si son tenidas por vergonzosas es únicamente porque así lo impone la opinión general en las convenciones. Consideran feliz y honran, en público y en privado, a los malos que son ricos”*<sup>278</sup> o gozan de cualquier otro género de poder, y viceversa, desprecian y miran por encima del hombro a quienes sean débiles en cualquier aspecto o pobres, aun reconociendo que éstos son mejores que los otros.”<sup>279</sup> Aquí aparece considerada **la riqueza** como una forma de poder, en opinión de la mayoría representada por Adimanto, que goza de consideración por sí misma con independencia de la ética que la haya generado.

Añade también que lo más asombroso es lo que se cuenta de los dioses y la virtud. Por ejemplo, cómo los dioses también castigan en vida o dan una vida miserable a muchos hombres buenos o una vida feliz a quienes no lo son.

Introduce un inciso sobre el papel de los charlatanes y adivinos. Los adivinos *“van llamando a las puertas de los ricos y les convencen de que han recibido de los dioses poder para borrar, por medio de sacrificios o conjuros... cualquier falta que haya cometido alguno de ellos o de sus antepasados;”*<sup>280</sup> Y defienden la influencia ejercida por los hombres sobre los dioses, aduciendo testimonios de poetas, como Hesíodo y Homero o los libros de Museo y Orfeo, según los cuales regulan sus ritos, y hacen creer a los ciudadanos o incluso a las ciudades que bastan sacrificios o juegos para lograr el perdón de los dioses por sus iniquidades en vida, o incluso después de la muerte.

Hace aquí Platón una crítica al papel que desempeñan los charlatanes y los adivinos, y se manifiesta contra los pseudo-sacerdotes órficos y sus ritos.

Con estos argumentos tan extendidos, lo lógico es que **los jóvenes** prefieran ser injustos con apariencia de ser justos. *“La apariencia vence incluso a la realidad y es dueña de la dicha”*<sup>281</sup>. Aquí aparece la **distinción entre apariencia y realidad**, considera que muchas veces la apariencia tiene más verosimilitud y se la toma por verdadera frente a la realidad que subyace, y además la apariencia es lo que defiende la mayoría.

Se puede objetar que no es fácil ser siempre malos sin que alguna vez lo adviertan los demás, pero tampoco existe otra empresa o tarea importante que no presente dificultades.

Pueden pensar que si aspiran a ser felices tienen que seguir lo que se ha hecho tradicionalmente. Además para pasar inadvertidos pueden organizar conjuras y asociaciones y sirviéndose de los maestros de elocuencia, que enseñan el arte de convencer a asambleas populares y jurados, utilizando unas veces la persuasión y otras la fuerza con el fin de abusar de los demás y no sufrir el castigo.

Se puede objetar que los dioses no se dejan engañar ni vencer por la fuerza, pero si no existen o no se preocupan de las cosas humanas ¿por qué preocuparnos de engañarles? Incluso los que creen que existen y se preocupan de los hombres, son los

---

<sup>278</sup> “*πλουσίους*” (*plusius*) .Utiliza la palabra *πλουσίους* Ac. pl. de *πλούσιος*, para designar al rico; está relacionada con *πλοῦτος*, riqueza.

<sup>279</sup> *República*, II, 364 a - b

<sup>280</sup> *República*, II, 364 c

<sup>281</sup> *República*, II, 365 c

primeros en decir que es posible seducirles atrayéndoles con sacrificios, votos agradables y ofrendas. Pregunta a Sócrates “¿qué posibilidad habrá, ¡oh Sócrates!, de que cualquier persona a quien su alma, sus riquezas, su cuerpo o su familia confieran la más mínima excelencia, se muestre dispuesto a honrar la justicia y no se ría al oír que otro la alaba?”<sup>282</sup>

Aquí admite que **las riquezas** pueden proporcionar cierta excelencia. Aparece la ironía o la descripción de la realidad de la Atenas de su tiempo y una crítica a los poetas cuando afirman que los dioses existen y se preocupan por los hombres, pero es posible seducirles con sacrificios y ofrendas. La **conclusión** sería que sólo se censura la injusticia o se alaba la justicia por las consecuencias.

Adimanto exhorta a Sócrates a que defienda la justicia en sí misma, como un bien para el justo, que muestre los efectos que la justicia y la injusticia producen por su propia virtud, por sí mismas y que demuestre que la injusticia es el mayor de los males que puede albergar en su interior el alma, y la justicia el mayor bien. Lo contrario a la opinión de Trasímaco, que considera que la injusticia es conveniente y provechosa para quien la practica y sólo perjudicial para el débil.

B) Sócrates comienza su exposición planteando la **semejanza entre la justicia del hombre individual y la propia de la polis entera**. Si el objeto es mayor quizá se pueda ver mejor, y analiza primero la naturaleza de la justicia en las *polis* para estudiarla después en los distintos individuos, “*intentando descubrir en los rasgos del menor objeto la similitud con el mayor.*”<sup>283</sup> Aquí aparece la idea de que el todo es mayor que la parte y la **superioridad de la organización social respecto al individuo**.

**Primero** comienza con el **origen de la polis**. La polis para Platón surge por necesidad, **para cubrir las necesidades materiales**, porque ninguno se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas.<sup>284</sup> Las necesidades que debe cubrir una ciudad son: “*La primera necesidad y la mayor de ellas es la provisión de alimentos para mantener existencia y vida. La segunda es la de vivir en una casa. Y la tercera es la del vestido y cosas similares.*”<sup>285</sup> Todo este tipo de necesidades son necesidades de carácter material.

Plantea si es mejor procurarse uno mismo todo o especializarse, y le parece mejor la segunda opción. Defiende por tanto la **especialización** o división del trabajo, porque cuanto más se divide, mejor y más fácilmente se produce.

Las **razones** que aporta **para defender la especialización** son: La primera, que la especialización hace más fácil el trabajo porque todos tenemos por naturaleza distintas aptitudes que nos hacen más aptos para realizar distintas cosas. La segunda, que la especialización beneficia la eficacia, porque hay un momento oportuno, un tiempo adecuado, para hacer bien cada cosa. La tercera, que facilita la atención “*la obra no espera a que esté desocupado el artesano; antes bien, hace falta que éste atienda a su trabajo sin considerarlo algo accesorio.*”<sup>286</sup> La obra bien hecha exige tiempo y dedicación. “*Por consiguiente, cuanto más, mejor y más fácilmente se produce es*

---

<sup>282</sup> *República*, II, 366 b, c

<sup>283</sup> *República*, II, 369 a

<sup>284</sup> Hay otras teorías sobre el origen de la sociedad en *Leyes* 676 a 683 e; Protágoras 320 c y ss. Aristóteles en el *Político* 1291 a, critica a Platón y afirma que la sociedad no se formó por necesidad, sino buscando lo bueno u honesto.

<sup>285</sup> *República*, II, 369 c - d

<sup>286</sup> *República*, II, 370 b - c

*cuando cada persona que realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él.”*<sup>287</sup>

Para realizar las cosas entonces es necesario reunir a un número cada vez mayor de población. Primero se refiere a los artesanos, labriegos, albañiles, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, después y al servicio de las necesidades de éstos, los boyeros, ovejeros y pastores.

A pesar de todo, son necesarias las exportaciones y para poder realizarlas se necesita que la producción de la ciudad sea adecuada en calidad y cantidad para intercambiar con otros. Por tanto son necesarios los comerciantes (ἔμποροι), encargados de importar y exportar cada cosa. Si el comercio se realiza por mar son precisos muchos expertos en asuntos marítimos.

El intercambio interno necesita un ágora y una moneda que facilite el cambio, también mercaderes (κάπηλος o καπήλους), que si viajan de ciudad en ciudad son traficantes o comerciantes (ἔμποροι).

Aquí está haciendo una detallada referencia a los tipos de comercio y personas que deben realizarlos.

Para realizar los trabajos penosos necesita asalariados y auxiliares, que gozan de suficiente fuerza física y venden el empleo de su fuerza. Platón aquí **no se refiere a la esclavitud**.

Aparecen **tres subgrupos de población** agrupados por las actividades relacionadas con **los bienes**.

- a) Los campesinos y artesanos: agricultores, ganaderos y artesanos. Para producir, la polis necesita agricultores, artesanos y pastores. Defiende la calidad como un elemento necesario en la exportación.
- b) Los comerciantes: Distingue el comercio interior y el exterior y comerciantes a gran escala o menor escala y les da distinto nombre. Empresarios o comerciantes a gran escala (ἔμποροι), que pueden viajar por mar o entre ciudades y mercaderes, que son los que intercambian en menor escala y dentro de la ciudad (κάπηλος). Para intercambiar por tanto la polis necesita comerciantes y mercaderes.
- c) Por último estarían los asalariados o auxiliares, que son los que se dedican a los trabajos más penosos y venden su capacidad física, el empleo de su fuerza por un salario.

Así organizada la polis es bastante grande para ser perfecta y busca en ella la justicia y la injusticia y se plantea de cuál de estos grupos se han originado.

Glaucón le responde que piensa que de las mutuas relaciones entre estos mismos grupos. Sócrates piensa que puede ser que tenga razón, pero es una cuestión que habrá que examinar.

En **segundo lugar** habla del **modo de vida de los ciudadanos** así organizados. *“Producirán trigo, vino, vestidos y zapatos. Se construirán viviendas...Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela..., en compañía de sus hijos;... y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía; y*

---

<sup>287</sup> República, II, 370 c

*por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que la que les permitan sus recursos.*<sup>288</sup>

Es un modo de vida austero, sus habitantes serán vegetarianos, no emplearán el ganado más que para la labranza, el transporte y la confección de vestidos y calzados, se sentirán satisfechos con la compañía de los demás y serán respetuosos con los dioses. Muy similar al que propone el pitagorismo.

También **limita la natalidad** por razones económicas y parece considerar que el exceso de población es también una causa de guerra<sup>289</sup>.

Glaucón le responde “*invitas a esas gentes a un banquete sin carne ni pescado*”.<sup>290</sup> Sócrates contesta “*Es verdad. Se me olvidaba que también tendrán companaje*<sup>291</sup>: *sal, desde luego; aceitunas, queso, y podrán asimismo hervir cebollas y verduras, que son alimentos del campo. De postre le serviremos higos, guisantes y habas, y tostarán al fuego murtones*<sup>292</sup> *y bellotas, que acompañarán con moderadas libaciones. De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos.*”<sup>293</sup>

Glaucón considera que este tipo de alimentos son los mismos con los que se cebaría a los cerdos y al preguntarle Sócrates qué más haría falta, le responde “*lo que es costumbre... Si no queremos que lleven una vida miserable, que coman recostados en lechos y puedan tomar de una mesa viandas*<sup>294</sup> *y postres como los que tienen los hombres de hoy día.*”<sup>295</sup> Glaucón exige lo que ya existe, lo que se da en la realidad de la Atenas de su tiempo.

Sócrates dice que no se trataría entonces de investigar el origen de una polis, sino el de **una polis de lujo**, lo que puede no ser una mala idea “*pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen la justicia y la injusticia en las ciudades.*”<sup>296</sup> Pero insiste en que la que él ha descrito es la **verdadera** porque es **sana**, porque en ella sólo existe lo que es necesario.

---

<sup>288</sup> *República*, II, 372 a - c

<sup>289</sup> Platón considera que el número de hijos supone una disminución de la riqueza que recibe. Pero si es una persona se dedica al comercio, los hijos pueden suponer una doble posibilidad, si hay unión aumentarían las personas de confianza que se dedican al negocio o a la empresa que puede ampliarse o expandirse, si no existe esa unión o algunos no quieren dedicarse a ese negocio, pero consideran que tienen derecho a percibir parte de los beneficios, se producen los desacuerdos y la división que pueden afectar a su riqueza. Para un agricultor o un campesino, los hijos, si ayudan a su padre, son una fuente de riqueza, porque le permiten aumentar la tierra cultivable con su mano de obra.

<sup>290</sup> ὄψου de ὄψον –ου, se traduce también por companaje y condimento, pero es preferible la primera traducción de este término como “carne y pescado”, para resaltar la idea vegetariana del modo de vida que presenta Platón; la misma palabra se repite irónicamente y puede traducirse por companaje o condimento y del que dice que sí habrá, pero incluso al especificar el tipo de comida tampoco aparecen ni la carne ni el pescado. *República*, II 372 c

<sup>291</sup> Diccionario de la Real Academia Española: Comida fiambre que se toma con pan.

<sup>292</sup> Frutos del arrayán

<sup>293</sup> *República*, II, 372 c - d

<sup>294</sup> La vianda puede incluir carne y pescado. Según la RAE significa: Sustento y comida de los racionales.

<sup>295</sup> *República*, II, 372 e

<sup>296</sup> *República*, II, 372 e



Sin embargo, acepta contemplar la polis propuesta por Glaucón que considera atacada de una infección. “Pues bien, habrá evidentemente algunos que no se contentarán con esa alimentación y género de vida; importarán lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, sahumerios<sup>297</sup>, cortesanas, golosinas, y todo ello de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos: la habitación, el vestido y el calzado; sino que habrá que dedicarse a la pintura y el bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes.”<sup>298</sup>

**Al aumentar las necesidades habría que agrandarla** y que ésta adquiriera nuevos habitantes: los que desempeñan oficios no necesarios e imitadores como los músicos, los poetas, los actores y especuladores (ἐργολάβοι)<sup>299</sup>. También fabricantes de artículos relacionados con el tocado femenino. Y se necesitarán más servidores, preceptores, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, cocineros y maestros de cocina, porquerizos, más cantidad de animales y por tanto también serían necesarios más médicos. Y el territorio que antes bastaba para sustentar a sus habitantes resultará pequeño y no será suficiente. *Se refiere a la Atenas de su tiempo caracterizada por el exceso.*

El multiplicar las necesidades, exige ampliar el espacio porque éste resulta insuficiente, se pregunta si deberán recortar en su provecho el territorio vecino y si ellos harán lo mismo, si, “*traspasando los límites de lo necesario, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas*”. A continuación se pregunta “¿*tendremos que guerrear como consecuencia de esto?*”<sup>300</sup>

Sócrates dice que ha descubierto **el origen de la guerra** que sería consecuencia del deseo de una **ilimitada adquisición de riquezas** (χρημάτων), “*aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las polis.*”<sup>301</sup>

La **causa de la guerra** vuelve a ser, otra vez, una razón de carácter económico, igual que la del control de natalidad.

Por tanto la polis debe crecer aún más para ser capaz de albergar un ejército, porque los ciudadanos, si se aceptan las consecuencias de la especialización, no son los más adecuados para defenderla. Platón justifica la **necesidad de un ejército profesional** y se aparta de la costumbre en Atenas, en la que los hoplitas eran ciudadanos sin excesiva preparación. A diferencia de Esparta en la que sus ciudadanos se preparaban exclusivamente como soldados.

“Y cuanto más importante sea el trabajo<sup>302</sup> **de los guardianes** (φύλακες)<sup>303</sup>, tanto más necesario será que se deslignen absolutamente de toda otra ocupación y realicen su trabajo con mayor técnica<sup>304</sup> y experiencia.”<sup>305</sup>

<sup>297</sup> Inciensos

<sup>298</sup> *República*, II, 373 a

<sup>299</sup> ἐργολάβοι, lo traduzco por especuladores en lugar de empresarios, porque está más de acuerdo con la idea que quiere transmitir Platón.

<sup>300</sup> *República*, II, 373 d

<sup>301</sup> *República*, II, 373 e

<sup>302</sup> ἔργον también podría traducirse por “función”.

<sup>303</sup> Aquí es la primera vez que aparece la palabra técnica φύλακες y se traduce habitualmente por guardianes, *República*, II, 374 e. Hay que tener en cuenta que la raíz de la palabra φύλ- coincide con la de φύλαρχος: filarco, jefe de una tribu y la de φύλον: raza, estirpe, tribu.

<sup>304</sup> Considero mejor esta traducción para la palabra τέχνη, que también podría traducirse por “arte, oficio, competencia”

Además considera que hace falta un modo de ser adecuado para esa ocupación y que su tarea es designar a las **personas** y las **cualidades** adecuadas para custodiar la polis.

Sócrates empieza por referirse a sus cualidades físicas y compara las que necesita un joven de noble cuna con las de un perro de raza. Diferencia las corporales y las relativas al alma.

a) Entre las corporales, señala que deben tener: agudeza de percepción o reflejos (αἴσθησιν), velocidad o rapidez (ἐλαφρόν), vigor o fuerza (ἰσχυρόν). Además también valentía (ἀνδρείόν), que no podrán tener sin tener coraje<sup>306</sup> (θυμοειδής).

b) Entre las del espíritu, repite que deben tener al menos magnanimidad<sup>307</sup>.

Glaucón objeta que el problema es lograr que tengan carácter amable con los ciudadanos y fiero con el enemigo. Sócrates responde que en **la naturaleza** existen caracteres que reúnen en sí esos contrarios. Vuelve a hacer la comparación con los perros de raza, que son mansos con la familia y fieros con los extraños.

Además de tener coraje, deben ser **filósofos por naturaleza**, sentir el deseo de aprender que les permita conocer la diferencia entre lo familiar y lo ajeno y mostrarse apacibles con sus familiares. Considera lo mismo ser amante de aprender (φιλομαθής) y ser amante de saber (φιλόσοφον)<sup>308</sup>.

En conclusión *“tendrá que ser filósofo, magnánimo, ser veloz y fuerte **por naturaleza** el hombre de bien que piense llegar ser guardián de la polis”*<sup>309</sup>.

Habla sobre **su educación**, análisis que ayudará a ver cómo nacen en una polis la justicia y la injusticia. Se pregunta *“si será difícil inventar una mejor que la que les han transmitido largos siglos, que comprende la gimnástica para el cuerpo y la música<sup>310</sup> para el alma.”*<sup>311</sup> Considera mejor empezar a educarlos por la música antes que por la gimnástica.

En la **música**, en el sistema de educación ateniense, están incluidas las **fábulas y los mitos** (λόγους - *lógos*), y diferencia dos clases, los verdaderos y los ficticios.

---

<sup>305</sup> República, II, 374 e

<sup>306</sup> Coraje: Impetuosa decisión y esfuerzo del ánimo, valor. Creo que ésta es mejor traducción para θυμοειδής que la de fogoso.

<sup>307</sup> La palabra griega θυμοειδής procedía del círculo socrático. La he traducido por “magnanimidad”, que resume la idea de grandeza de espíritu, y sería opuesta a la mezquindad, que aparece en el libro VI al hablar sobre los vicios que debe evitar el filósofo. Se traduce por fogosidad la mayoría de las veces, el problema es que en español el adjetivo fogoso no suele considerarse como animoso, sino sólo como irritable, que no es exactamente la idea que quiere transmitir Platón. También podría traducirse como coraje, pasión, grandeza de espíritu, ánimo, energía, temperamento, espíritu. Los ingleses lo resuelven traduciéndola por “spirit” y el adjetivo por “spirited” o “high-spirited”.

<sup>308</sup> Estas dos palabras indican una cierta graduación, primero se ama aprender y después se ama conocer o saber. En su teoría del conocimiento el conocimiento matemático es anterior y previo al verdadero conocimiento, el de la idea en sí, el que corresponde a la filosofía.

<sup>309</sup> República, II 376 c. καλὸς κἀγαθός, hermoso y bueno literalmente, también noble y valeroso. Esta traducción, respeta el carácter aristocrático que demuestra Platón en la comparación con los perros de raza.

<sup>310</sup> La **música** incluye la literatura, la música propiamente dicha y las artes gráficas, cuyo patrocinio se encomendaba en Grecia a las nueve musas.

<sup>311</sup> República, II, 376 e

La educación tradicional empieza por las **fábulas** que son ficticias, aunque reconoce que en ellas puede haber algo de verdad. Y como en la educación se cuentan las fábulas antes de que los niños vayan a los gimnasios, las analiza primero.

Afirma que, si los primeros años en la educación son tan importantes, es porque en esta época los niños se dejan moldear fácilmente, por eso no se debe dejar que escuchen cualquier **mito** que pueda introducirles ideas opuestas a las que se consideren necesarias y que deben tener cuando sean mayores. Por tanto se debe vigilar a los que inventan los mitos y aceptar sus creaciones sólo cuando estén bien “*y convencer a las madres y ayas para que cuenten sólo los mitos autorizados... Y habrá que rechazar la mayor parte de los que ahora cuentan.*”<sup>312</sup>

Es partidario de ocultar los mitos que se consideren perjudiciales, los que narren crímenes entre familiares, luchas y desprecios entre dioses<sup>313</sup>. “*En cuanto a las hazañas de Cronos y el tratamiento que le infligió su hijo, ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen tan sin rebozo a niños no llegados aún al uso de razón; antes bien, sería preciso guardar silencio acerca de ello, y si no hubiera más remedio que mencionarlo, que lo oyese en secreto el menor número posible de personas y que éstas hubiesen inmolado previamente no ya un cerdo<sup>314</sup>, sino otra víctima más valiosa y rara, con el fin de que sólo poquísimos se hallasen en condiciones de escuchar.*”<sup>315</sup>

Comienza por analizar los mitos que él denomina mayores y son los que relatan Hesíodo y Homero. Comienza por Hesíodo y rechaza los comportamientos de Urano, Cronos y Zeus<sup>316</sup>, abuelo, padre y nieto respectivamente, no por su afán de poder, sino porque sus relaciones como padres e hijos son de opresión y de venganza, lo que los convierte en malos ejemplos para los jóvenes.

Rechaza también que se hable de las luchas entre dioses, entre dioses y gigantes o de héroes entre sí “*y los de su casta y familia*”<sup>317</sup>, para que los futuros guardianes de la ciudad no se dejen arrastrar fácilmente por el odio de unos a otros y propone que se les persuada en su infancia de que jamás existió algún ciudadano que se haya enemistado con otro, obligando a que los ancianos y ancianas les cuenten cuentos con esta idea, y en su mayoría de edad, obligando a los poetas que inventen narraciones de este tipo. Y continúa con algunos relatos violentos de Homero, que aunque se consideren alegoría o metáfora, no serían adecuados porque los niños no pueden captar su verdadera intención. Y como las impresiones que se reciben de pequeños se borran con dificultad “*... Hay que poner el máximo empeño en que las primeras fábulas que escuchen sean las mejor dispuestas para exhortar al oyente a la virtud.*”<sup>318</sup>

A continuación establece **tres leyes con los contenidos** que deben seguir los poetas al referirse a los dioses en una epopeya, en un poema lírico o en una tragedia:

---

<sup>312</sup> *República*, II, 377 c

<sup>313</sup> Es partidario del **secreto** igual que los pitagóricos.

<sup>314</sup> Sacrificio habitual en los misterios de Eleusis, en honor a Demeter, diosa de la agricultura, y en los que también para los iniciados había una exigencia de guardar secreto.

<sup>315</sup> *República*, II, 378 a

<sup>316</sup> Urano encerró a sus hijos por miedo a que le arrebataran el poder y Cronos, uno de ellos, lo mutiló. Cronos repite lo mismo y se traga a sus hijos. Zeus, salvado gracias a su madre Rea, que se escondió en la isla de Creta, para darle a luz y luego engañó a Cronos, dándole una piedra envuelta en pañales que éste tragó en seguida sin desconfiar. Zeus cuando es adulto se enfrenta a su padre, lo destierra y libera a sus hermanos, Poseidón y Hades y a sus hermanas.

<sup>317</sup> *República*, II, 378 c

<sup>318</sup> *República*, II, 378 e

a) La **primera ley** exigirá que los poetas traten a la divinidad (ὁ θεός) como lo que es, esencialmente buena, el **origen del mal** no hay que buscarlo en la divinidad, “la causa de las (cosas) malas hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad.”<sup>319</sup> Rechaza los versos de Homero y Esquilo en este sentido. El poeta “sí podrá decir que los malos eran infortunados precisamente porque necesitaban un castigo, y que al recibirlo han sido objeto de un beneficio divino. Pero si se aspira a que una polis se desenvuelva en buen orden, hay que **impedir por todos los medios** que nadie diga en ella que la divinidad, que es buena, ha sido causante de los males de un mortal, y que nadie, joven o viejo, escuche tampoco esta clase de narraciones, tanto si están en verso como en prosa; porque quien relata tales leyendas dice cosas impías, inconvenientes y contradictorias entre sí.”<sup>320</sup>

Se prohibirá decir en prosa o verso que la divinidad, que es buena, es la causante de los males de un mortal, porque esto es impío.

b) La **segunda ley** prohibirá contar las metamorfosis de los dioses, porque lo perfecto no puede cambiar y porque nadie empeora voluntariamente.

Se plantea las causas del cambio “¿No es necesario que, cuando algo abandona su forma, lo haga o por sí mismo o por alguna causa externa?”<sup>321</sup>

En relación a las causas externas pregunta “¿Y no son las cosas más perfectas las menos sujetas a transformaciones o alteraciones causadas por un agente externo?... ¿No será el alma más esforzada e inteligente la que menos se deje afectar o alterar por cualquier influencia exterior?... Toda obra de la naturaleza, del arte o de ambos a la vez que esté bien hecha se halla menos expuesta que otras a sufrir alteraciones causadas por elementos externos... La condición de la divinidad y de cuanto a ella pertenece es óptima en todos los aspectos... Según esto, no hay ser menos capaz que la divinidad de adoptar formas diversas”<sup>322</sup>

Si el cambio se debe a su propia voluntad “tiene que ser forzosamente para empeorar... Porque no vamos a pretender que la divinidad sea imperfecta en bondad o belleza... Imposible, pues, que un dios quiera modificarse a sí mismo.”<sup>323</sup> **El cambio** lo considera algo negativo, signo de imperfección.

c) Para establecer la **tercera ley** se plantea la posibilidad de que los dioses quieran engañarnos, pero Platón considera que se miente por ignorancia<sup>324</sup>, miedo, la locura o la insensatez de un amigo, pero éstas no son razones para que un dios mienta<sup>325</sup>. “La **divinidad** (ὁ θεός) es, por tanto, absolutamente simple y verdadera<sup>326</sup> en palabras y en obras, y ni cambia por sí ni engaña a los demás en vigilia ni en sueños con apariciones, palabras o envíos de signos.”<sup>327</sup> Y aunque alabe muchas cosas de Homero, no aprueba los pasajes en que los dioses mienten.

---

<sup>319</sup> República, II, 379 c

<sup>320</sup> República, II, 380 b

<sup>321</sup> República, II, 380 d

<sup>322</sup> República, II, 380 d a 381 b

<sup>323</sup> República, II, 381 b, c

<sup>324</sup> Aquí aparece el **intelectualismo moral** de Platón.

<sup>325</sup> Un razonamiento parecido es el que realiza Descartes.

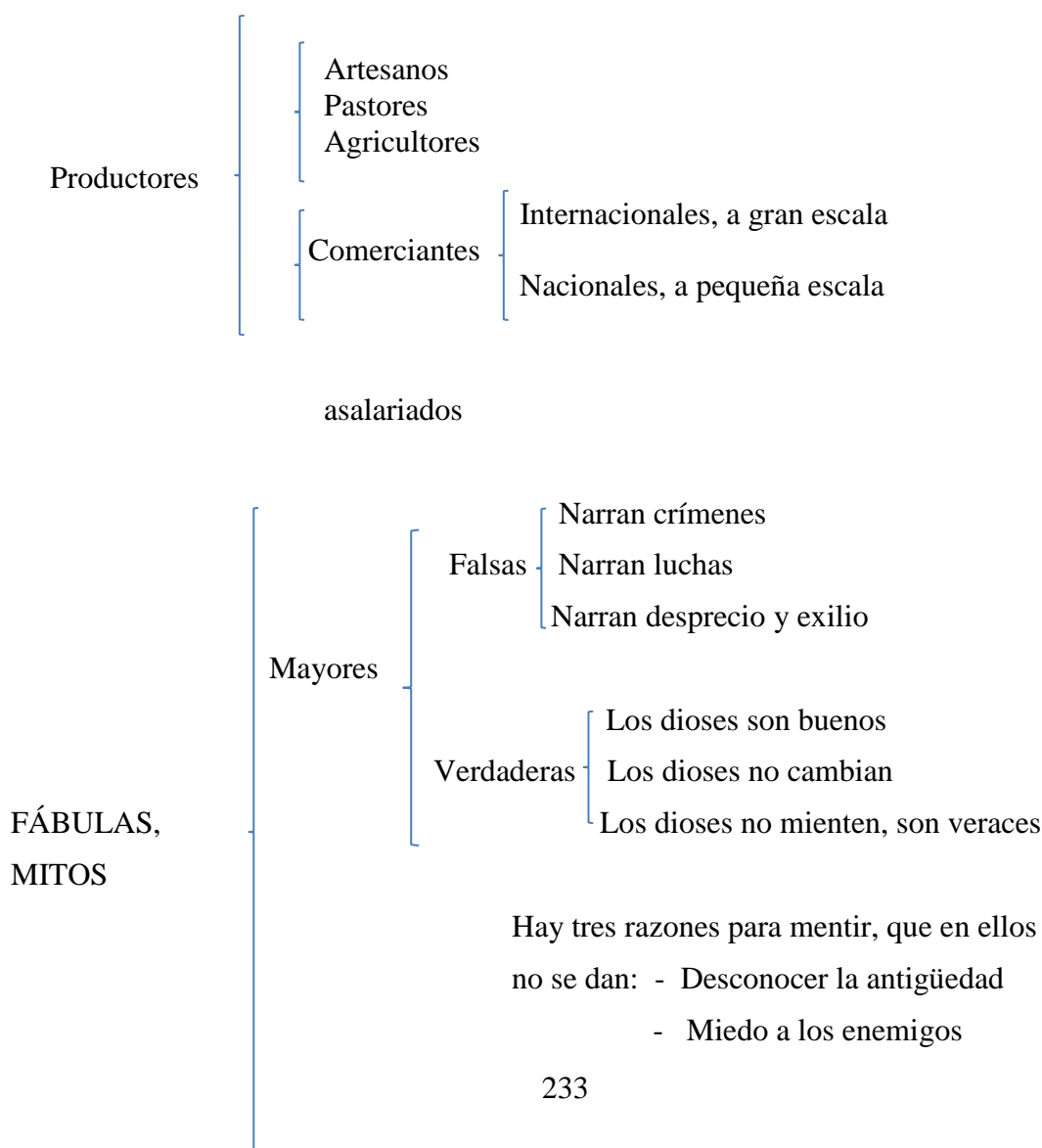
<sup>326</sup> Traduzco “verdadera” y no “veraz” porque es una característica de las Ideas y de la oposición entre la verdad y la apariencia

<sup>327</sup> República, II, 382 e. Esta afirmación recuerda el planteamiento de Descartes.

Platón critica la visión tradicional transmitida por los poetas sobre los dioses, porque los guardianes deben ser **mansos para los suyos** y para lograrlo la idea que se transmite de los dioses y héroes debe ser la adecuada. No critica a los poetas Homero y Hesíodo por contar mentiras, sino que quiere que sus relatos sirvan al fin de la sociedad que él propone y facilite que la relación de los guardianes se caracterice por la **armonía** entre ellos para evitar las divisiones internas y que al mismo tiempo evite la tiranía sobre los que tienen que guardar. Unos pasajes sirven y otros, los contrarios a su modelo, no son válidos.

**En resumen** plantea moldear su alma a través de los mitos adecuados y establece los que se pueden contar y los que no. Como la educación dirige el carácter, exige que haya una **censura**, que prohíba que los mitos representen comportamientos impropios de dioses y héroes, porque éstos deben ser un modelo que les lleve a la virtud y que no sirvan de ejemplo para la desunión dentro de la polis y por tanto deben evitarse u omitirse los mitos que relaten asesinatos, odios o enfrentamientos entre ellos. Busca la **unidad** dentro de la polis. Considera que a esta edad y en relación a las actitudes y creencias la naturaleza es totalmente moldeable por el entorno y la educación.

## ESQUEMAS



## LIBRO III

### Sinopsis.

Habla de las **narraciones**, en relación a su contenido y a su forma. Respecto al **contenido** las divide en dos, primero las que presentan a los dioses y héroes, y determina los ejemplos que hay que suprimir porque no sirven para favorecer las **cualidades** que tienen que tener los **guardianes**: valentía, fortaleza, templanza en los placeres y la riqueza, y finalmente respeto hacia los dioses, y después las narraciones que se refieren a los hombres. Respecto a la **forma** diferencia entre la narración simple, la imitativa o una mixta. Habla después de la de la **música** propiamente dicha, de la armonía y del ritmo. Habla de la tercera parte de la educación que es la **gimnástica** y la importancia que tiene en la salud. Relacionada con ella está la medicina. Relaciona el estudio de la música y la gimnástica. Describe a los gobernantes.

### Contenido

Es una continuación del Libro II y empieza con una **conclusión**: “*Tales son, según parece, las cosas relativas a los dioses que pueden escuchar o no desde su niñez los que deban honrar más tarde a la divinidad y a sus progenitores y tener en no pequeño aprecio sus mutuas relaciones de amistad.*”<sup>328</sup> Y Adimanto con el que continúa dialogando asume como propias también las normas que había propuesto Sócrates, “*Sí y creo acertadas nuestras normas*”<sup>329</sup>.

Continúa estableciendo las **cualidades que deben tener los guardianes** y las narraciones que deben prohibirse para lograrlo, de las que da ejemplos de la Ilíada y la Odisea de Homero y también las que sí serían adecuadas, con sus correspondientes ejemplos, aunque hay muy pocos, y después se refieren a la forma de exponerlas.

Comienza planteando lo que hay que hacer para que los **guardianes** (φύλακες)<sup>330</sup> sean **valientes** y para que sean también **moderados**, sin excesos en sus sentimientos, que tengan entereza y resignación ante los contratiempos, sin lamentarse, y sin reírse en exceso.

Lo primero para lograr que sean valientes es inducirles a **no temer la muerte**, lo que no puede suceder si creen que **el Hades** es terrible. Así que le parece necesario vigilar a los **poetas** para **que no lo denigren**, sino que lo alaben, “*pues lo que dicen actualmente ni es verdad, ni beneficia a los que van a necesitar valor el día de mañana.*”<sup>331</sup> Propone **eliminar** los versos que así lo hagan, y pone como ejemplo algunos versos de la Ilíada y la Odisea de Homero, entre ellos, “*Preferiría trabajar la tierra al servicio de otro hombre que, desprovisto de patrimonio, no tuviera grandes riquezas, antes que ser rey de los muertos todos*”<sup>332</sup>, porque “*...cuanto mayor sea su*

---

<sup>328</sup> República, III, 386 a

<sup>329</sup> República, III, 386 a

<sup>330</sup> Se sigue refiriendo a la educación de los que tienen como función la custodia (φυλακή) pero aquí no se refiere a la polis, sino a una extensión mayor, (χώρα), (φυλακῇ τῆς χώρας) como aparece en el 388 a.

<sup>331</sup> República, III, 386 b

<sup>332</sup> República, III, 386 c. Homero, Odisea, XI, 489 -91. La sombra de Aquiles habla a Ulises.

valor literario, tanto menos pueden escucharlos los niños o adultos que deban ser libres y temer más la esclavitud que la muerte.”<sup>333</sup>. Además considera necesario “...suprimir también todos **los nombres terribles** y espantosos que se relacionan con estos temas”<sup>334</sup>, para que no se hagan más sensibles y blandos de lo que sería necesario. Propone también tachar los gemidos y sollozos, porque un hombre elevado “no debe considerar la muerte como cosa temible para otro semejante a él del cual sea compañero”<sup>335</sup>, “...para él será menos dolorosa que para nadie la pérdida de un hijo, un hermano, una fortuna o cualquier otra cosa semejante. Y también será quien menos se lamente, y quien más fácilmente se resigne cuando le ocurra una desgracia semejante”<sup>336</sup>, por tanto hará bien en “**suprimir las lamentaciones** de los hombres famosos y atribuírselas a las mujeres, y no a las de mayor dignidad, o a los hombres más viles...”<sup>337</sup>, y suplica a los poetas que no representen a los héroes o a los dioses gimiendo por una pérdida. Estos ejemplos harían entregarse a los guardianes a las lamentaciones ante el más pequeño contratiempo “sin sentir la menor vergüenza ni demostrar ninguna entereza.”<sup>338</sup>

**Tampoco que los presenten entregados en exceso a la risa**<sup>339</sup>. “Porque casi siempre que uno se entrega a un violento ataque de hilaridad, sigue a éste también una reacción violenta.”<sup>340</sup> Vuelve a plantear la **censura** en las obras de los poetas, “No será admitida, por tanto, ninguna obra en que aparezcan personas de calidad dominadas por la risa; y menos todavía si son dioses.”<sup>341</sup>

Por tanto, para Platón, **la valentía** es necesaria para no temer la muerte y la **mesura**, para no caer en excesos, tener entereza o fortaleza ante el dolor y moderación en la risa. Esta virtud es innata, se trataría de no disminuirla con falsos ejemplos.

Aparece ahora un **inciso** en el que habla de la **verdad**, que debe estimarse sobre todas las cosas, y la **mentira**. Va a establecer que la mentira está reservada a los gobernantes de la polis. En este inciso, se refiere a que los que dirijan la polis, los gobernantes saldrán de los guardianes, igual que sucedía en Esparta, así la educación inicialmente sería la misma, no se está refiriendo exclusivamente a la función de guardia, la primera parte de la educación sería común, todos por tanto van a ser educados para vigilar. También refleja que para Platón el criterio utilitarista es el mejor para gobernar, y que los gobernantes pueden utilizarlo, el bien de la polis está por encima de los individuos, que estarían a su servicio, por lo que el fin justificaría los medios, los gobernantes pueden mentir para salvaguardarla<sup>342</sup>.

<sup>333</sup> República, III, 387 b

<sup>334</sup> República, III, 387 b

<sup>335</sup> República, III, 387 d

<sup>336</sup> República, III, 387 e

<sup>337</sup> República, III, 387 e - 388 a

<sup>338</sup> República, III, 388 d

<sup>339</sup> Considera indecorosa la risa inmoderada. Platón, *Leyes* 732 c, 935 b. Diógenes Laercio III, 26, cuenta que Platón jamás reía con exceso.

<sup>340</sup> República, III, 388 e

<sup>341</sup> República, III, 389 a

<sup>342</sup> La idea sobre la utilidad de la mentira aparecerá también en el pensamiento de Maquiavelo, el fin justifica los medios, pero en él sólo para que el gobernante se mantenga en el poder.

Maquiavelo dice: “Cuando un príncipe dotado de prudencia ve que su fidelidad en las promesas se convierte en perjuicio suyo y que las ocasiones que le determinaron a hacerlas no existen ya, no puede y aún no debe guardarlas, a no ser que él consienta en perderse.” Y más

“Pero también la verdad merece que se la estime sobre toda las cosas. Porque, sino no nos engañábamos hace un momento, y realmente la mentira es algo que, aunque de nada sirva a los dioses, puede ser útil para los hombres a manera de medicamento, está claro que una semejante droga debe quedar reservada a los médicos, sin que los particulares puedan tocarla.”<sup>343</sup>

Sólo podrán mentir los gobernantes de la polis: “Si hay, pues, alguien a quien le sea lícito faltar a la verdad, será a los gobernantes de la polis (ἄρχουσιν τῆς πόλεως)<sup>344</sup>, que podrán mentir con respecto a sus enemigos o conciudadanos en beneficio de la comunidad, sin que ninguna otra persona esté autorizada a hacerlo. Y si un particular engaña a los gobernantes, lo consideraremos como una falta igual o más grave que la del enfermo o atleta que mienten a su médico o preparador en cuestiones relacionadas con sus cuerpos...”<sup>345</sup> y si el gobernante sorprende a otro mintiendo “...le castigará por introducir una práctica tan perniciosa y subversiva en la ciudad como lo sería en una nave.”<sup>346</sup>

Continúa con las cualidades que deben tener, la tercera es **la templanza**, “...¿no consiste la templanza principalmente en obedecer a los que mandan y **mandarse a sí mismos en sus apetitos de comida, bebida y placeres amorosos**?”<sup>347</sup> Alaba los versos de Homero en que se ensalza esta cualidad y critica los versos que ofrecen ejemplos de insolencia, ebriedad, gula o lujuria que no infundan templanza a los jóvenes que los escuchen<sup>348</sup>.

Tampoco deben permitirse ejemplos que alaben la venalidad o la codicia, porque la **templanza también incluye la moderación en el apetito de riquezas**: “Tampoco hay que permitir que los hombres sean sobornables, ni amigos de riquezas (φιλοχρημάτων).”<sup>349</sup> Vuelve a criticar los relatos de Homero que cantan lo contrario y critica que presente a Aquiles guiado por la avaricia, la venganza y la soberbia con desprecio de dioses y hombres.

---

adelante dice: “En las acciones de todos los hombres, pero especialmente en las de los príncipes, contra los cuales no hay juicio que implorar, se considera simplemente el fin que ellas llevan. Dedíquese, pues, el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si sale con acierto, se tendrán por honrosos siempre sus medios...” (Comentario de Napoleón: “Triunfad siempre, no importa cómo; y tendréis razón siempre.”) *El Príncipe*, Madrid, Ed. Espasa, 1976, Cap. XVIII, pág. 86-88

<sup>343</sup> *República*, III, 389 b También aparece en *Leyes*, 916 e

<sup>344</sup> No asegura que sea lícito mentir, cree que sí.

<sup>345</sup> *República*, III, 389 b-c

<sup>346</sup> *República*, III, 389 d

<sup>347</sup> *República*, III, 389 d-e

<sup>348</sup> Esta moderación o templanza también forma parte del pensamiento pitagórico, según cuenta Diógenes Laercio “A la borrachera la llama (Πitágoras), sin más, ultraje, y desaconseja cualquier exceso, afirmando que nadie debe transgredir la medida ni en el beber ni en el comer”. Y en cuanto a las relaciones sexuales, dice así: “las relaciones sexuales deben tenerse en invierno, no en verano. Son más suaves en otoño y en primavera, pero son pesadas en cualquier estación y no son buenas para la salud”. Por otra parte, preguntándole cuando conviene juntarse con una mujer, contestó: “Siempre que quieras hacerte más débil a ti mismo.” Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VIII, 9

<sup>349</sup> *República*, III, 390 d. Traduzco literalmente las dos palabras” δωροδόκους”, (*dorodokus*), Ac. pl. de δωροδόκος: venal, que recibe regalos o sobornos y “φιλοχρημάτων”, (*filocrema*), Ac. pl. de φιλοχρήματος: aficionado al dinero, codicioso.



Repite que estos ejemplos son calumnias porque los dioses no pueden generar nada malo. “Al contrario, obliguemos a los poetas a decir que semejantes hazañas no son obra de los héroes, o bien que éstos no son hijos de los dioses, pero que no sostengan ambas cosas ni intenten persuadir a nuestros jóvenes de que los dioses han engendrado algo malo y de que los héroes no son en ningún aspecto mejores que los hombres. Porque, como hace un rato decíamos, tales manifestaciones son falsas e impías, pues a mi parecer quedó demostrada la imposibilidad de que nada malo provenga de los dioses.”<sup>350</sup> Platón habla con total respeto de los dioses. Vuelve a imponer la censura “... hay que atajar el paso a esta clase de mitos, no sea que por causa de ellos se inclinen nuestros jóvenes a cometer el mal con más facilidad.”<sup>351</sup>

Examinados los relatos que se pueden contar o no sobre los dioses, los démones<sup>352</sup>, los héroes y las cosas de Hades, pasa hablar de **los que se refieren a los hombres**. Los poetas se equivocan al decir de los hombres que hay muchos malos que son felices, mientras otros justos son infortunados. Aquí defiende que los poetas deben cantar que la justicia es mejor que la injusticia y prohibir que digan y canten lo contrario, pero antes hay que descubrir en qué consiste la justicia y si es intrínsecamente beneficiosa para el justo.

Queda en suspenso este tema y pasa a examinar **la forma de desarrollar los contenidos que considera válidos**. Plantea cuestiones de forma. “Hasta aquí, pues, lo relativo a los temas. Ahora hay que examinar, creo yo, lo que toca a la forma de desarrollarlos, y así tendremos perfectamente estudiado lo que hay que decir y cómo hay que decirlo.”<sup>353</sup>

Va a hablar de las narraciones<sup>354</sup>. Los poetas y fabulistas se refieren al pasado, al presente y al futuro (μέλλων)<sup>355</sup> por medio de **narración simple, o narración**

<sup>350</sup> República, III, 391 d-e

<sup>351</sup> República, III, 391 e

<sup>352</sup> “δαίμων” (daimon) – significa también divinidad, espíritu de los muertos. Aquí parece referirse a esta segunda acepción, a las almas de los muertos, a las que se refirió al principio del Libro III. Los entes, constituidos por *daimones*, *héroes* y *ángeles*, actúan de intérpretes entre dioses y hombres y son seres intermedios entre ambos. La creencia en dichos seres parte de una época primitiva y de un ámbito popular, que va a ser heredada por los filósofos presocráticos. *Daimon* es un término complejo y polivalente, pues unas veces designa a una divinidad indeterminada, otras al destino, al alma o a una especie de ser intermedio. *Héroe* alude a un individuo ilustre de un pasado remoto y glorioso, con ascendencia divina, por la que está dotado de unas cualidades extraordinarias, y por las que destaca por encima del resto de la humanidad, mientras que *ángel* es el mensajero divino por excelencia. Todas estas acepciones son recogidas por las corrientes filosóficas desde sus orígenes, como sucede en los presocráticos. RODRIGUEZ MORENO, Inmaculada: *Daimones, héroes y mensajeros en la Filosofía presocrática*. <http://dialnet.unirioja.es> 22 -12 – 2012. **Localización:** Habis, ISSN 0210-7694, Nº 26, 1995, págs. 29-46. El término también aparece en *Leyes* 899 b

<sup>353</sup> República, III, 392 c

<sup>354</sup> La **música de la Antigua Grecia** era un arte muy presente en la sociedad: en las celebraciones, funerales, en el teatro, en la música popular o mediante las baladas que presentaban los poemas épicos. Representaba, por tanto, un papel importante en las vidas de sus habitantes. El concepto de Música se remonta a la palabra griega *Mousiké*, la cual contiene el concepto de *Musa*. Al principio, los antiguos griegos entendían las *Artes de las Musas*, *poesía*, *música* y *danza*, como una **unidad**. A cada uno de los modos, los griegos y principalmente los filósofos, atribuían una connotación, **un carácter moral** o *ethos* particular.

<sup>355</sup> “μέλλων”, que significa futuro, es el participio del verbo “μέλλω”, que significa pensar, tener la idea, la intención o el pensamiento de hacer algo. Es un futuro que se piensa, se construye.

**imitativa, o por mezcla de uno y otro sistema.** Explica a Adimanto cada tipo con ejemplos.

La narración simple se hace cuando habla o narra el propio poeta, describe como narrador una situación o la actuación de un personaje, pone de ejemplo los ditirambos<sup>356</sup>; la imitativa cuando habla el personaje y el poeta se asimila a él, lo imita, se oculta detrás del personaje, como sucede en la tragedia y la comedia; y por último la tercera que reúne ambos sistemas y se encuentra en las epopeyas y otras poesías

Pregunta Adimanto, si deben ser imitadores o no los guardianes (φύλακες). Sócrates considera en principio que no, por la especialización, *“ni siquiera dos géneros de imitación que parecen hallarse tan próximos entre sí, la comedia y la tragedia es posible que los practiquen bien al mismo tiempo las mismas personas.”*<sup>357</sup> *“... Si mantenemos el primer razonamiento (λόγον)”*<sup>358</sup> *que hemos establecido, que necesitamos que los guardianes (φύλακες) estén liberados de todo otro oficio y que siendo sólo artesanos*<sup>359</sup> *perfectos de la libertad*<sup>360</sup> *de la polis, no se dediquen a ninguna otra cosa que no tienda a este fin, no será posible que ellos hagan ni imiten ninguna otra cosa.”*<sup>361</sup>

Pero si tienen que imitar *“que empiecen a practicar desde niños con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valientes, moderados, piadosos, magnánimos y otros semejantes.”*<sup>362</sup>

Rechaza que cometan o imiten acciones innobles o vergonzosas *“no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad”*<sup>363</sup> Esta es la segunda razón y la más importante, para rechazar la imitación de malos ejemplos, porque para Platón **la imitación** puede crear una segunda naturaleza, *“¿No has observado que, si se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza?”*<sup>364</sup> Por tanto prohíbe que los que vayan a ser futuros hombres buenos, imiten *“siendo varones, a mujeres jóvenes o viejas que insultan a sus maridos o, ensobrecidas, desafían a los dioses..., ni a siervas o siervos... ni a hombres viles, cobardes,... ni a los dementes... ni a los herreros u otros artesanos...”*<sup>365</sup> Tampoco el lenguaje de los animales, ni el sonido de los elementos de la naturaleza, como el sonido de un río, el estrépito del mar...

---

<sup>356</sup> El ditirambo es una composición lírica griega dedicada al dios Dionisio, pero el tema no tiene que estar relacionado con él.

<sup>357</sup> *República*, III, 395 a. En el *Banquete* 223 d, dice exactamente lo contrario: “...es propio de la misma persona el saber hacer comedias y tragedias, y quien por su arte es autor trágico también lo es cómico”. Esto en teoría, pero desde el punto de vista histórico en la *República* constata que los autores griegos de comedias no han escrito tragedias, ni los autores trágicos comedias.

<sup>358</sup> Traduzco “λόγον” Ac. de “λόγος” por “razonamiento” en lugar de “principio”.

<sup>359</sup> Traduzco “δημιουργός” por artesanos, porque son los que ejercen o realizan la perfección de la polis. Su función es la de construir la polis, como la del Demiurgo el universo.

<sup>360</sup> “ἐλευθερία”. He mantenido la traducción, pero creo que no se refiere tanto a la libertad, que no es lo que Platón pretende, sino a la belleza o al orden en la polis.

<sup>361</sup> *República*, III, 395 b-c

<sup>362</sup> *República*, III, 395 c

<sup>363</sup> *República*, III, 395 c

<sup>364</sup> *República*, III, 395 d. De forma parecida y con esa finalidad Aristóteles utiliza el hábito.

<sup>365</sup> *República*, III, 395 d - 396 a

Concluye que hay una forma de dicción y narración adecuada para que la emplee el que es realmente hombre noble y valeroso<sup>366</sup> (de bien), y otra forma distinta para el que es su opuesto.

El hombre valeroso si llega a un pasaje donde hable o actúe otro hombre de bien, “*si el imitado es una persona valerosa que obra irreprochable y moderadamente*”<sup>367</sup> lo imitará; en segundo lugar lo hará con menos gusto y frecuencia si el imitado “*padece los efectos de la enfermedad, el amor, la embriaguez o cualquier otra circunstancia parecida*”<sup>368</sup> y en tercer lugar si aparece un personaje indigno, que vale menos que él, a quien desprecia, se resistirá a hacerlo, o lo hará de pasada, si el personaje va a realizar una buena acción, o se negará a hacerlo por vergüenza; esto siempre que no se trate de un mero pasatiempo<sup>369</sup>. En estos casos, **hará poca imitación y será mayor la narración** (simple), es decir predominará lo que cuenta él mismo como narrador de otro. En terminología más actual, predominará el estilo indirecto sobre el estilo directo<sup>370</sup>. Por el contrario, el hombre opuesto a éste, cuanto menos valga, más imitará y menos narrará.

En el primer caso, sólo se necesita una invariable y única armonía y un ritmo casi uniforme, en el segundo necesita toda clase de armonías y ritmos<sup>371</sup>.

Se pregunta si en la polis aceptará todos estos géneros, o bien uno u otro de los dos puros, o el mixto. Aunque Adimanto es partidario de aceptar sólo la imitación pura de lo bueno, Sócrates considera que resulta también agradable el mixto, pero que el que más agrada “*a los niños, a sus preceptores (παιδαγωγός) y a la multitud en general es el género opuesto...*”<sup>372</sup>, el de la imitación.

Otra vez acude a la especialización para negar la posibilidad de que éste género de dicción, pueda adaptarse a **su constitución** (πολιτεία)<sup>373</sup>, porque en ella no existen hombres que puedan actuar como dos, ni como muchos, ya que cada cual se dedica a una sola cosa. En su polis todos están especializados y si un hombre, aunque inteligente, llegara con la intención de exhibirse imitando todas las cosas, lo enviarían a otra polis y dice con ironía, que no antes sin agasajarlo. En su polis se contentarían, por su bien,

---

<sup>366</sup> “καλὸς καὶ ἀγαθός” (calós y agazós): Se puede traducir por moderado o noble y valeroso, que son las cualidades que corresponden a los guardianes.

<sup>367</sup> *República*, III, 396 c- d

<sup>368</sup> *República*, III, 396 d

<sup>369</sup> Hay por tanto tres modelos para imitar: el de un hombre valioso, el intermedio o débil, y el indigno.

<sup>370</sup> En terminología más actual, predominará el estilo indirecto sobre el estilo directo. Aparte de narrar los sucesos de la historia, en una **narración** puede ser necesario reproducir palabras o pensamientos de los protagonistas. El narrador tiene para eso dos maneras: el estilo directo y el estilo indirecto. El directo se manifiesta cuando lo que dicen los personajes se reproduce de forma literal. El indirecto, lo utiliza el narrador cuando con sus propias palabras reproduce las de los personajes, lo que implica siempre una selección de la información, el narrador sólo contará lo que a él le parezca conveniente, y también faltan los matices emocionales del personaje.

<sup>371</sup> Contrapone la idea de unidad, uniforme e invariable, a la de multiplicidad. Considera la idea de armonía y unidad, la propia del hombre valiente y moderado, que debe realizar narración simple, la diversidad de armonías y ritmos, la que necesita y corresponde al hombre cobarde e inmoderado, al que no le disgusta la narración imitativa.

<sup>372</sup> *República*, III, 397 d

<sup>373</sup> *República*, III, 397 e. La expresión “τῇ ἡμετέρᾳ πολιτείᾳ”, *a nuestra constitución*, es Dativo de “πολιτεία”, por eso prefiero la traducción de “constitución” en lugar de ciudad o polis.

*“con escuchar a otro poeta o fabulista **más austero**, aunque menos agradable, que no nos imitara más que lo que dicen los hombres de bien...”*<sup>374</sup>

Platón expresa que en el presente gusta más la imitación de todo, pero en el futuro, en su polis, se prohibirá la imitación, salvo de lo bueno, y que se refleja también en un lenguaje adecuado<sup>375</sup>.

2. Analizada la parte de **la música** relacionada con las narraciones, pasa a tratar lo referente al **canto y la melodía** apropiados para educar a los guardianes y establecerá los únicos que admitirá en su polis. Para este análisis hace intervenir a Glaucón.

Propone eliminar las melodías que sean lastimeras y las laxas o voluptuosas. **Sólo admite dos armonías, la doria y la frigia**<sup>376</sup>, violenta y pacífica, que se caracterizan por ser las que imitan lo más adecuado. Para Platón está claro que la música refleja clases o tipos de vida y también induce a ellas.

Sócrates afirma que la melodía se compone de **tres elementos**, que son letra, armonía y ritmo. Las dos últimas se deben acomodar a la letra<sup>377</sup>. Continúa aplicando las normas que estableció para las narraciones y no admitirá las armonías lastimeras, como la lidia mixta, la lidia tensa y otras semejantes, ni las armonías débiles y amigables, como algunas variedades de la jonia y la lidia que se suelen calificar de laxas<sup>378</sup>. Glaucón le dice que omite la doria y la frigia<sup>379</sup>. Se excusa por no saber de armonías, pero le explica cómo deben ser las permitidas, *“...permite la que sea capaz de imitar debidamente la voz y acentos de un héroe que, en acción de guerra u otra esforzada empresa, sufre un revés, o una herida, o la muerte, u otro infortunio semejante, y, sin embargo, aún en tales circunstancias se defiende firme y valientemente contra su mala fortuna. Y otra que imite a alguien que, en una acción pacífica y no forzada, sino espontánea, intenta convencer a otro de algo o le suplica, con preces, si es un dios, o con advertencias o amonestaciones, si se trata de un hombre; o al contrario, que atiende a los ruegos, lecciones o reconvenciones de otro y, habiendo logrado, como consecuencia de ello, lo que apetecía, no se envanece, antes bien, observa en todo momento sensatez y moderación y se muestra satisfecho con su suerte. Estas **dos armonías, violenta y pacífica**, que mejor pueden imitar las voces de gentes desdichadas o felices, prudentes o valerosas, son las que debes dejar.”*<sup>380</sup>

Glaucón le dice que las armonías que desea conservar son a las que él se refería, la doria y la frigia.

---

<sup>374</sup> *República*, III, 398 a - b

<sup>375</sup> Esta idea de austeridad y moderación también aparece en la forma de vida pitagórica.

<sup>376</sup> La doria corresponde a Esparta, la frigia a la región de Asia Menor, en el interior de la Península de Anatolia, actual Turquía; los **frigios** fueron decisivos en la destrucción del reino hitita y la caída de Troya. Su reino en el siglo VIII y VII a. C. tuvo contactos con los arios en el este y los griegos en el oeste. Su historia sólo es narrada brevemente por Herodoto.

<sup>377</sup> *República*, III, 398 d. Platón distingue los tres factores esenciales en la música. La música primitiva griega adaptaba la melodía a la letra y esto parece ser lo adecuado para Platón.

<sup>378</sup> En el sentido que induce a moral relajada.

<sup>379</sup> *República*, III, 398. Son orgiásticas y terminan en tónica; quedan, pues, la frigia y la doria, de carácter severamente educativo, cuya terminación melódica recae sobre una dominante.

<sup>380</sup> *República*, III, 399 b - c

Entonces la ejecución de esas melodías y cantos no necesitará instrumentos de muchas cuerdas ni de lo panarmónico<sup>381</sup>.

No habrá que mantener constructores de instrumentos policordes ni panarmónicos<sup>382</sup>, ni flauteros y flautistas, y sólo resultarán instrumentos útiles en la polis, la lira y la cítara<sup>383</sup> y en el campo los pastores pueden emplear una especie de zampoña<sup>384</sup>.

Con alegría dice que estas restricciones están purificando la ciudad de lujo, “*Sin darnos cuenta de ello estamos purificando de nuevo la ciudad que hace poco llamábamos ciudad de lujo.*”<sup>385</sup>

Pasa a hablar del **tercer elemento** de la música, **los ritmos**<sup>386</sup>, “*no para buscar en ellos complejidad ni gran diversidad de elementos rítmicos, sino para averiguar cuáles son los ritmos propios de una vida ordenada y valerosa;...*”<sup>387</sup> que serán los únicos que admitirá en su polis. Vuelve a repetir que el pie<sup>388</sup> y la melodía se deben adaptar al lenguaje y no al revés.

Le pide a Glaucón que designe los ritmos. Contesta que hay tres tipos rítmicos y cuatro tipos tonales de dónde proceden todas las armonías, pero que no le puede decir qué clase de vida refleja cada uno de ellos. Sócrates finge ignorancia y remite a Damón<sup>389</sup>. “*Damón nos ayudará a decidir cuáles son los metros que sirven para expresar vileza, desmesura, demencia u otros defectos semejantes y qué ritmos deberán*

---

<sup>381</sup> Se mantiene la palabra literal panarmónico, porque no está claro su verdadero sentido, o si se trata de un estilo o de un simple instrumento. Puede referirse a la mezcla de estilos o melodías. Platón en las *Leyes*, 700-701 dice: “En tiempo de las antiguas leyes... La música estaba entonces clasificada entre nosotros conforme a ciertas especies y estilos... Distinguidas así estas especies y algunas más, no estaba permitido emplearlas con melodías distintas de las suyas.”

<sup>382</sup> La mayoría de los instrumentos musicales utilizados por los griegos provenían de *Oriente Medio* y específicamente, de Egipto.

<sup>383</sup> Son instrumentos de cuerdas, de cuerda pulsada. Su invención se atribuía a Apolo, la lira al principio tenía tres cuerdas y era más importante. Más tarde se sustituyó por la cítara, que permitía un sonido con más fuerza e intensidad, constaba de ocho cuerdas que fueron las que dieron su nombre a las notas de la *Escala Griega*.

<sup>384</sup> Instrumento de viento, también llamada siringa, de sus tubos huecos salen sonidos aflautados.

<sup>385</sup> *República*, III, 399 e. Se refiere a *República*, II 372 e

<sup>386</sup> El ritmo se conseguía utilizando palabras con sílabas compuestas de vocales breves (débiles) o largas (fuertes), una sílaba con una vocal larga equivale a dos breves, y las distintas combinaciones con un mínimo de tres vocales, forman un pie, que se utilizará para medir todo el verso, el predominio de versos con pies de cuatro sonidos, una larga y dos breves o dos largas, tres sílabas o dos sílabas con vocales largas, hacen un ritmo más solemne y más lento.

<sup>387</sup> *República*, III, 399 e – 400 a

<sup>388</sup> Unidad para medir los versos, formado por un mínimo de dos sílabas, que puede tener una vocal larga y una breve (troqueo) o viceversa (yambo). El orden en que aparezcan hace cambiar el tipo de verso, igual que ahora las poesías reciben distintos nombres por la rima y la cantidad de sílabas del verso.

<sup>389</sup> Damón, músico y filósofo o ateniense, contemporáneo de Anaxágoras y maestro y consejero político de Pericles, que estudió la influencia moral de los modos, ritmos y metros. También aparece en el *Laques* 200 b. Plutarco, *Pericles*, 4, se refiere a él como consumado sofista. La tradición lo considera pitagórico, por pertenecer al círculo de Pródico y ser discípulo en música de Agatocles que a su vez ha sido discípulo del pitagórico Pitoclides. Condenado a ostracismo, Platón muestra un gran respeto por su figura.

*quedar reservados a las cualidades opuestas.*<sup>390</sup> Nombra los tipos de versos griegos y dice que los censuraba o elogiaba, pero no entra a fondo en su discusión. Sí puede afirmar que lo relativo a la rapidez o la pesadez, depende del buen ritmo o la ausencia de ritmo del movimiento.

Continúa el argumento, el ritmo y la armonía deben seguir a las palabras, la forma de decir las y las propias palabras dependen de la disposición natural, *“la bella dicción, armonía, gracia y buen ritmo son consecuencia de la simplicidad de carácter,”*<sup>391</sup> no entiende la simplicidad como sinónimo de necedad, sino que habla *“...de la simplicidad propia del carácter realmente adornado de buenas y hermosas prendas morales”*<sup>392</sup>. Será necesario que los jóvenes persigan por todas partes estas cualidades, si quieren cumplir con el deber que les incumbe. Pueden encontrarlas en la pintura o en cualquier arte similar, en la tejeduría, en la policromía<sup>393</sup>, en el arte de construir casas o fabricar utensilios y además en la figura de los cuerpos y de todo tipo de plantas.

*“Ahora bien, la falta de gracia, ritmo o armonía están íntimamente ligadas con la maldad en palabras y modo de ser, y en cambio, las cualidades contrarias son hermanas y reflejos del carácter opuesto, que es el moderado y valeroso.”*<sup>394</sup>

*“Por consiguiente, no sólo tenemos que vigilar a los poetas y obligarles o a representar en sus obras modelos de buen carácter o a no divulgarlas entre nosotros, sino que también hay que ejercer inspección sobre los demás artistas e impedirles que copien la maldad, intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos, o en las edificaciones, o en cualquier otro objeto de su arte; y al que no sea capaz de ello no se le dejará producir entre nosotros, para que no crezcan nuestros guardianes rodeados de imágenes del vicio, alimentándose de este modo, por así decirlo, con una mala hierba que recogieran y pacieran día tras día, en pequeñas cantidades, pero tomadas éstas de muchos lugares distintos, con lo cual introducirían, sin darse plena cuenta de ello, una enorme fuente de corrupción en sus almas. Hay que buscar, en cambio, a los artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y agraciado; de este modo, los jóvenes vivirán como en un lugar sano, donde no desperdiciarán ni uno solo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a sus ojos y oídos, como si se los aportara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera **insensiblemente** desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de **belleza**.”*<sup>395</sup>

Considera que la belleza estética es consecuencia de la moral, pero también que si imitamos o conocemos las cosas y formas bellas lo interiorizamos, lo que nos ayudaría a modelar un buen carácter, en el sentido moral<sup>396</sup>.

Defiende la **primacía de la música** porque, *“nada hay más apto que el ritmo y la armonía para introducirse en lo más recóndito del alma y aferrarse tenazmente allí... La persona debidamente educada en este aspecto será quien con más claridad*

---

<sup>390</sup> República, III, 400 b

<sup>391</sup> República, III, 400 e

<sup>392</sup> República, III, 400 e

<sup>393</sup> Prefiero la traducción de “ποικιλία” como “policromar”, porque el bordar es más propio de mujeres, aunque es verdad que se refiere a los jóvenes y que su educación es mixta, aquí parece que se refiere a los hombres solamente.

<sup>394</sup> República, III, 401 a

<sup>395</sup> República, III, 401 b-c. También podría traducirse por moderación.

<sup>396</sup> Este por otra parte es el argumento o criterio que utiliza en psicología el conductismo.

*perciba las deficiencias o defectos en la confección o naturaleza de un objeto... odiará lo feo ya desde niño, aún antes de ser capaz de razonar; y así, cuando le llegue la razón, la persona así educada la verá venir, con más alegría que nadie, reconociéndola como algo familiar.”*<sup>397</sup>

La importancia de la música en el amplio sentido de la palabra radica en que conforma el alma desde la niñez, insensiblemente. Hay que señalar la **importancia que la música tuvo también en el pitagorismo**, desde sus inicios con Pitágoras y continuará en todos los pitagóricos<sup>398</sup>.

Habla del conocimiento, mediante una comparación con el aprendizaje de la lectura. Igual que para aprender a leer debemos conocer todas las letras, pequeñas o grandes, y todas sus combinaciones y no podemos reconocer sus imágenes, si aparecen reflejadas en el agua o en un espejo, “...*tampoco podremos llegar a ser músicos, ni nosotros ni los guardianes que decimos que debemos educar, mientras no reconozcamos, donde quiera que aparezcan, las ideas esenciales de la templanza, la valentía, el coraje, la magnanimidad y demás virtudes hermanas de éstas, e igualmente las de las cualidades contrarias y nos demos cuenta de la existencia de ellas o de sus imágenes en los que las poseen, sin despreciarlas nunca en lo pequeño ni en lo grande, sino persuadidos de que el conocimiento de unas y otras es objeto del mismo arte y disciplina.*”<sup>399</sup>

Hace un inciso en el que **relaciona la belleza física con la espiritual** “... *si hay alguien en quien coincida una hermosa disposición espiritual y cualidades físicas semejantes que respondan y armonicen con ella, ¿no será éste el más hermoso espectáculo para quien pueda contemplarlo?*”<sup>400</sup> Y como lo más bello es lo más amable, el músico amará a las personas que se parezcan lo más posible a ésta y no amará a la persona inarmónica. Glaucón objeta que no la amará si sus defectos son de carácter espiritual, pero, si son del cuerpo, lo soportará quizás y se mostrará dispuesto a amarla. Sócrates replica con ironía que habla así porque tiene, o ha tenido, un predilecto feo y lo disculpa.

Cambia de tema y le pregunta si tienen algo en común el abuso del placer y la templanza.

**Retoma el tema de la templanza** en su aspecto de **control de los placeres amorosos**. Glaucón considera que no tienen nada en común el abuso del placer con la

---

<sup>397</sup> *República*, III, 401 d-e

<sup>398</sup> Se le adjudica a Pitágoras el descubrimiento de las leyes de la escala musical. Diógenes Laercio, VIII, 12 le atribuye la invención del monocordio, instrumento musical de una sola cuerda. Para los pitagóricos la música poseía además un valor ético y medicinal. Jámblico en *Vida pitagórica*, 64, cuenta que “(Pitágoras)... estableció como primordial la educación artística recibida a través de ciertas melodías y ritmos, y a partir de éstos se producían las curaciones de las actitudes y pasiones humanas, y se restituían las armonías originales de las potencias del alma. ...Por medio de melodías apropiadas enderezaba hacia la virtud cada una de estas afecciones, como si se tratara de una combinación de remedios salvadores”. Se le atribuye la ley según la cual la altura del sonido es inversamente proporcional a la longitud de la cuerda. Los principios musicales fueron tan importantes para los pitagóricos como los propios principios matemáticos o las nociones sobre los números. “Estos filósofos notaron que todos los modos de la armonía musical y las relaciones que la componen se resuelven con números proporcionales”. Aristóteles, *Metafísica*, 987 b; 1090 a

<sup>399</sup> *República*, III, 402 b-c

<sup>400</sup> *República*, III, 402 d

templanza, porque aquél perturba el alma igual que el dolor, y sí tiene relación con la desmesura y la incontinencia, que no hay placer mayor ni más vivo que el placer venéreo, y ninguno tampoco más parecido a la locura. Para Sócrates el **verdadero amor** es un amor sensato y relacionado con lo moderado y hermoso, por lo que no hay que mezclarlo con la locura o la incontinencia. Por tanto, en la polis que están fundando tendrá que existir “*una ley que prohíba que el amante bese al amado, esté con él y le toque, sino como a un hijo, con fines honorables y previo su consentimiento...*”<sup>401</sup> La templanza es contraria al abuso del placer. El verdadero amor no está relacionado con la locura, ni la incontinencia, separa placer y amor.<sup>402</sup>

Con este comentario finaliza la conversación sobre la música y dice que “...*ha terminado por donde debía terminar; pues es preciso que la música encuentre su fin en el amor de la belleza*”<sup>403</sup>. Para Platón la música tiene como fin procurar el amor a la belleza, para lograr la belleza del alma.

3. Pasa a hablar de la educación en la **gimnástica**. Debe comenzar también desde niños. Aparece la **superioridad del alma sobre el cuerpo**, es el alma buena la que puede proporcionar al cuerpo todas las perfecciones y no al revés: “*Yo no creo que, por el hecho de estar bien constituido, un cuerpo sea capaz de infundir bondad al alma con sus excelencias, sino al contrario, que es el alma buena la que puede dotar al cuerpo de todas las perfecciones posibles por medio de sus virtudes.*”<sup>404</sup> Considera mejor dejar al alma encargada de precisar los detalles de la educación corporal, él sólo va a señalar las líneas generales.

Vuelve a recordar lo que ya dijo sobre la embriaguez, que debían de renunciar a ella. Sobre la alimentación se plantea si les resultará conveniente el régimen de vida de los atletas, se refiere a los profesionales de su época, y lo considera poco apto para los guardianes, porque produce somnolencia y si se apartan un poco de las normas que les han fijado sufren grandes y violentas enfermedades. Propone un régimen de vida más flexible para los atletas guerreros, porque tienen que estar siempre en vela “*y aunque cambien muchas veces de aguas y alimentos o padezcan soles y temporales en sus campañas, su salud no debe sufrir quebranto alguno.*”<sup>405</sup>

Considera la mejor gimnástica, hermana del tipo de música que ya prefirió, y sería “...*una gimnástica sencilla y equilibrada, sobre todo si la deben practicar soldados.*”<sup>406</sup> Hay hasta en Homero ejemplos de ella, comen únicamente carne asada, no comen ni pescados, ni carne guisada, ni dulces<sup>407</sup>. Pone en boca de Glaucón el rechazo de la cocina siracusana, la corintia, la variedad de guisos de Sicilia, las delicias de la

---

<sup>401</sup> República, III, 403 b

<sup>402</sup> Aparece también en Leyes 636 c-637 b, el ateniense, que representa al propio Platón, critica la ausencia de placer, Megilo el lacedemonio defiende su moderación, como establecen las leyes de Esparta. También en las Leyes Platón se muestra contrario a la homosexualidad.

<sup>403</sup> Se traduce habitualmente por belleza, pero también podría traducirse por valeroso, que lleve a la acción, aspirar a lo más elevado.

<sup>404</sup> República, III, 403 d

<sup>405</sup> República, III, 404 a - b. Igual que establece Jenofonte en la Constitución de Esparta 2, 5 “y en cuanto a la manutención,” el encargado de ella debía llevar una cantidad moderada para que los jóvenes nunca se saciaran. “Pensaba Licurgo que quienes se acostumbraran a estas prácticas estarían mejor preparados para seguir trabajando con el estómago vacío, en caso de que fuera necesario...”

<sup>406</sup> República, III, 404 b

<sup>407</sup> República, III, 404 c. “ἡδυσμάτων” Gen. pl de ἡδυσμα, también puede traducirse por condimento, especia.



pastelería ática y vuelve a comparar el tipo de comida con la música: "...haríamos bien en comparar todo ese género de vida y alimentos con las melodías y cantos compuestos con arreglo a toda clase de armonías y ritmos."<sup>408</sup> "... la variedad engendra allí licencia y aquí enfermedad, y en cambio, la **simplicidad** en la música infundía a las almas templanza, y en la gimnástica, salud a los cuerpos."<sup>409</sup>

En consecuencia cuando en una polis prevalecen licencia y enfermedad, es necesario abrir multitud de tribunales y dispensarios, puesto que hasta muchos hombres libres se interesan con todo celo por ellas. "¿Podrá, pues, haber un mejor testimonio de la mala y viciosa educación de una polis que el hecho de que no ya la gente baja y artesana, sino incluso quienes se precian de haberse educado como personas libres, necesiten de hábiles médicos y jueces?"<sup>410</sup> Por falta de justicia en sí mismo, convierte a los demás en señores y jueces.

Y es más vergonzosa todavía la situación del que además de pasarse la mayor parte de su vida demandando y siendo demandado ante los tribunales, inducido por su mal gusto, se jacta de esta circunstancia, "...sin comprender cuanto mejor y más decoroso es disponer la vida de cada uno de manera que no se necesite para nada de la intervención de un juez somnoliento"<sup>411</sup> "...¿Y el necesitar la medicina, cuando no obligue a ello una herida o el ataque de alguna enfermedad epidémica, por efecto de la molicie o de un régimen de vida como el descrito, llenos, como pantanos, de humores o flatos, obligando a los ingeniosos Asclepiadas<sup>412</sup> a poner a las enfermedades nombres como "flatulencias" o "catarros"...?"<sup>413</sup>

Pasa a hablar de los **médicos y la medicina**. Critica un tipo de tratamiento médico que denomina la terapéutica pedagógica<sup>414</sup> de las enfermedades, "lo que hoy se llama yátrica, que no estaba en uso entre los Asclepiadas, según dicen, antes de la época de Heródico. Pero éste, que era profesor de gimnasia y perdió la salud, hizo una mezcla de gimnástica y medicina y comenzó por torturarse a sí mismo para seguir después torturando a muchos otros más."<sup>415</sup> Al preguntarle Glaucón que cómo lo hizo le contesta Sócrates: "Dándose a sí mismo una muerte lenta. Porque, por no ser capaz, supongo yo, de sanar de su enfermedad, que era mortal, se dedicó a seguirla paso a paso y vivió durante toda su vida sin otra ocupación que su cuidado, sufriendo siempre ante la idea de salirse lo más mínimo de su dieta acostumbrada; y así consiguió llegar a la vejez muriendo continuamente en vida por culpa de su propia ciencia."<sup>416</sup>

<sup>408</sup> República, III, 404 d - e

<sup>409</sup> República, III, 404 e

<sup>410</sup> República, III, 405 a

<sup>411</sup> República, III, 405 a - b

<sup>412</sup> Eran los miembros de una escuela de medicina que actuaba en algunas polis como Rodas o Cirene. Su nombre significa "hijos de Asclepio", dios de la Medicina, Esculapio para los romanos.

<sup>413</sup> República, III, 405 c

<sup>414</sup> Es un tipo de tratamiento que sigue paso a paso el curso de la enfermedad, igual que la educación del niño. Platón la alaba, desde el punto de vista científico, en *Timeo*, 89 c

<sup>415</sup> República, III, 406 b-c. Platón aquí lo considera su fundador y lo menciona en *Protágoras* 316 e y en *Fedro* 227 d. En el *Timeo* 87 a, la alaba "de todos los esparcimientos el primero por excelencia es la gimnasia. La gimnástica higiénica y finalmente, la gimnástica médica o curativa. Ésta es debida a la evolución y maduración de la gimnástica higiénica".

<sup>416</sup> Reproduzco la cita de los traductores: Esta idea de Platón ha sido repetida por Rousseau (Je ne sais point apprendre à vivre à qui ne songe qu' à s'empêcher de mourir. No sé enseñar a vivir a quien no piensa más que en prevenir la muerte.) y La Rochefoucauld (C'est une ennuyeuse

Para él, Asclepio no transmitió esta rama de la medicina a sus descendientes, "...sino porque sabía que en toda ciudad bien regida le está destinada a cada ciudadano una ocupación a la que debe dedicarse forzosamente, sin que nadie tenga tiempo para estar enfermo y cuidarse durante toda su vida."<sup>417</sup>

Le parece sorprendente darse cuenta de esta situación cuando se refiere a los artesanos, pero no, cuando se trata de personas acaudaladas<sup>418</sup> y que parecen ser felices. Pone el ejemplo de un carpintero al que el médico le prescribiese un largo régimen, le diría que no tiene tiempo para estar enfermo, ni vale la pena vivir de ese modo, dedicado a la enfermedad y sin poder ocuparse del trabajo, por lo que se pone a hacer su vida corriente, y o se cura y vive atendiendo en lo sucesivo a sus cosas, o se muere y queda con eso libre de preocupaciones "... porque tiene que dedicarse a una ocupación, sin ejercer la cual su vida no valdría la pena de ser vivida". "En cambio, del rico"<sup>419</sup> podemos decir que no tiene a su cargo ninguna otra tarea tal, que la renuncia forzosa a dedicarse a ella le hubiese de hacer intolerable la vida."<sup>420</sup>

Le pregunta si no conoce lo que dijo Focílides<sup>421</sup>, que "es necesario, cuando se tiene cómo vivir, practicar la virtud."<sup>422</sup> Glaucón le contesta que debe hacerse incluso antes.

Platón parece relacionar la posibilidad de una vida virtuosa con tener cierta **riqueza** y que sólo ese tipo de vida permite dedicarse al estudio, a las reflexiones y las meditaciones interiores que es lo que caracteriza a la filosofía, y un largo tratamiento impediría cualquier manifestación de la virtud al tener que preocuparse siempre por el cuerpo.

Sócrates plantea si la práctica de la virtud debe ser la ocupación del rico, de modo que su vida no sea vida si no la practica, o bien si esa dedicación a las enfermedades, que impide que puedan atender a su oficio los carpinteros y demás artesanos, no se opone en nada al cumplimiento de la exhortación de Focílides. Para Glaucón sí se opone. "Y hasta es posible que no haya nada que se oponga tanto a ello como el excesivo cuidado del cuerpo que va más allá de la simple gimnástica, pues constituye también un impedimento para la administración de la casa"<sup>423</sup>, el servicio militar y el desempeño de cualquier cargo sedentario en la ciudad. Y lo que es peor todavía, dificulta toda clase de estudios, reflexiones y meditaciones interiores, pues se teme constantemente sufrir jaquecas o vértigos y se cree hallar la causa de ellos en la filosofía; de manera que es un obstáculo para cualquier ejercicio y manifestación de la

---

maladie que de conserver sa santé par un trop grand régime. Es una aburrida enfermedad la de conservar la salud por medio de un excesivo régimen.)

<sup>417</sup> República, III, 406 c

<sup>418</sup> "πλουσίων" (*plousíon*) G. pl. de πλούσιος, rico, opulento; poderoso por el destino.

<sup>419</sup> "πλούσιος": rico

<sup>420</sup> República, III, 407 a

<sup>421</sup> Es un poeta griego de Mileto, nació alrededor del año 560 a. C. Estima que la palabra y el consejo son superiores a la nobleza y aspira a la riqueza del campo y a una ciudad ordenada aunque sea pequeña. De su obra no queda mucho, pues no llegó a tener una edición alejandrina. Se dio su nombre a un poema didáctico que hoy conocemos por *Pseudo-Focílides*, que es en realidad del siglo I d. C. y posee influencias judías; este poema fue traducido al español por el escritor barroco Francisco de Quevedo.

<sup>422</sup> Aquí sigo la traducción francesa de Emile CHAMBRY, más literal.

<sup>423</sup> "οἰκονομία" (*oikonomía*): administración de la casa.

*virtud, pues obliga a uno a pensar que está siempre enfermo y a atormentarse incesantemente, preocupado por su cuerpo.*"<sup>424</sup>

La causa de la enfermedad puede ser doble, o bien la constitución o bien la forma de vida, para Platón a las dos se les debe aplicar lo mismo, tienen las mismas consecuencias.

Pregunta si Asclepio<sup>425</sup> pensaría en esto cuando dictó las reglas de la medicina para aplicarlas a los que con un cuerpo sano por naturaleza y por su régimen de vida, contraen alguna enfermedad determinada, "*...pero únicamente para estos seres y para los que gocen de esta constitución, a quienes, para no perjudicar a la comunidad, deja seguir el régimen ordinario limitándose a liberarles de sus males por medio de drogas y cisuras, mientras, en cambio respecto a las personas crónicamente minadas por males internos, no se consagra a prolongar y amargar su vida con un régimen de paulatinas evacuaciones e infusiones, de modo que el enfermo pueda engendrar descendientes que, como es natural, heredarán su constitución, sino al contrario, considera que quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que le son propias no debe recibir cuidados, por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la sociedad.*"<sup>426</sup>

Aquí aparece otra vez la **sumisión del individuo a la polis**, todos los ciudadanos tienen que ser útiles a la polis, también la justificación de la eugenesia, que se practicaba habitualmente en Esparta, y de la eutanasia pasiva por razones de utilidad.

Y pone el ejemplo de los hijos de Asclepio que empleaban de este modo la medicina, "*...de las personas constitucionalmente enfermizas o de costumbres desarregladas pensaban que, como la prolongación de su vida no había de reportar ventaja alguna a sí mismos ni a sus prójimos, no debía aplicarse a estos seres el arte médico, ni era posible atenderles aunque fuesen más ricos que el mismo Midas.*"<sup>427</sup>

Sin embargo los trágicos y Píndaro<sup>428</sup> cuentan que Asclepio, hijo de Apolo, fue inducido por dinero a sanar a un hombre rico que estaba ya muriéndose, lo que le costó ser fulminado. Pero Sócrates no cree ambas afirmaciones. "*Si era hijo de un dios objetaremos, no pudo ser codicioso. Y si lo era, no sería hijo de ningún dios.*"<sup>429</sup>

Glaucón le plantea que en una polis son necesarios los buenos médicos, para él serían aquellos que hayan visto más personas sanas y enfermas, igual que buenos jueces, los que han tratado, más hombres de los más distintos modos de ser. Sócrates coincide con él, sí son necesarios. Pero diferencia lo que necesitan los médicos y los jueces para ser buenos.

Lo que se refiere al cuerpo sí permite tener experiencia de lo malo, pero lo que se refiere al alma no, porque puede pervertirse. Vuelve a aparecer la **idea de la superioridad del alma sobre el cuerpo y el poder de la imitación**. También exige experiencia con la enfermedad ajena e incluso propia para ser buen médico, el buen juez

---

<sup>424</sup> República, III, 407 b - c

<sup>425</sup> Era el dios de la medicina y la curación, era hijo de Apolo y de la mortal Coronis, los romanos lo llamaron Esculapio.

<sup>426</sup> República, III, 407 d - e

<sup>427</sup> República, III, 408 a - b

<sup>428</sup> Esquilo, Agamenón 1022 y ss., Eurípides, Alceste 3 y ss., Píndaro Pítica, III 55 y ss. Cita de los traductores.

<sup>429</sup> República, III, 408 c

en cambio debe ser anciano y obtener su experiencia con el tiempo, después de su formación y con la observación del vicio como cosa ajena en almas también ajenas.

Para ser **buen médico** considera que además de **conocer** muy bien su profesión, deben estar desde niños en **contacto** con la mayor cantidad posible de cuerpos mal dotados físicamente, y que incluso ellos mismos hayan sufrido **personalmente** toda clase de enfermedades. Porque considera que no cuidan de los cuerpos con el cuerpo, sino con el alma, que si es o se hace mala no está en condiciones de cuidar bien de nada.

En cambio **el juez** gobierna las almas por medio del alma, y en este caso no se le puede exigir formarse desde la niñez en el trato y familiaridad con otras almas malas. *"Al contrario, es necesario que se haya mantenido pura y alejada de todo ser vicioso durante su juventud, si se quiere que su propia honradez la capacite para juzgar con criterio sano acerca de lo que es justo. La razón por la cual las buenas personas parecen simples cuando jóvenes y se dejan engañar fácilmente por los malos, es porque no tienen en sí mismos ningún modelo que les permita identificar a los seres perversos. Por eso el buen juez no debe ser joven, sino **un anciano** que, por no tenerla arraigada en su alma como algo propio, sino por haberla observado durante largo tiempo como cosa ajena en almas también ajenas, haya aprendido tardíamente lo que es la injusticia y llegado a conocer bien, por medio del **estudio**, pero **no de la experiencia personal**, de qué clase de mal se trata."*<sup>430</sup>

A continuación pone como ejemplo de quien no puede ser buen juez la actuación de un *"...hombre habilidoso y suspicaz que ha cometido mil fechorías y se tiene a sí mismo por ladino e inteligente, en el comercio con sus iguales se muestra hábil y cauto, ya que le basta para ello mirar los modelos que guarda en su interior. Pero si se pone en relación con gentes mejores y de más edad que él, entonces se comporta estúpidamente, con su desconfianza extemporánea e incapacidad para comprender a los caracteres rectos, propia de quien no tiene en sí mismo ningún modelo de esa especie, y únicamente porque se encuentra más veces con los malos que con los buenos, es por lo que tanto él como los demás lo tienen más bien por inteligente que por necio."*<sup>431</sup>

Concluye *"...la maldad jamás podrá conocerse al mismo tiempo a sí misma y a la virtud, y, en cambio, la **virtud innata** llegará, con los años y auxiliada por la educación, a adquirir un conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad. En mi opinión será, pues, sabio el hombre virtuoso, pero no el malo."*<sup>432</sup> **Para Platón no hay sabiduría sin virtud.**

*"¿No tendrás que establecer en la polis, junto con esa judicatura, un cuerpo médico de individuos... que cuiden de tus ciudadanos que tengan bien constituidos cuerpo y alma, pero en cuanto a los demás, dejen morir a aquellos cuya deficiencia radique en sus cuerpos, o condenen a muerte ellos mismos a los que tengan un alma naturalmente mala e incorregible?"*<sup>433</sup>

Defiende la eutanasia pasiva.

En conclusión hace una **defensa de la moderación** en todos los ámbitos y también en los que deben de ser los modelos y formas de aprendizaje. La simplicidad en la música evita los pleitos, porque favorece la templanza, que pertenece al alma; en la

---

<sup>430</sup> República, III, 409 a -b

<sup>431</sup> República, III, 409 c -d

<sup>432</sup> República, III, 409 e

<sup>433</sup> República, III, 409 e- 410 a

gimnástica evita la enfermedad, porque genera salud en los cuerpos, aunque también el modo de vida es importante para la salud, y por tanto exige tener un alma virtuosa.

En los jóvenes la práctica de la música sencilla que engendra templanza podrá evitar tener que recurrir a la justicia. Y si el músico cultiva la gimnástica siguiendo los mismos pasos, podrá llegar a no necesitar para nada la medicina más que en caso forzoso. En la práctica de la gimnasia deben buscar estimular el coraje de su naturaleza, a diferencia de los atletas ordinarios que sólo buscan lograr la fuerza corporal.

Analiza la **relación entre música y gimnástica**. Para Sócrates, quienes establecieron una educación basada en la **música y la gimnástica**, no lo hicieron, como creen algunos, para que una de ellas atendiera el cuerpo y otra al alma, sino **las dos para cuidar el alma**. Basa esta idea en la observación del carácter de los que dedican toda su vida a la gimnástica sin tocar para nada la música y viceversa, el resultado es la ferocidad y dureza en el primer caso y la blandura y dulzura en el segundo. La ferocidad que puede ser resultado de un coraje o valor innato, bien educado se podrá convertir en valentía, si se aumenta más de lo debido, terminará en brutalidad y dureza. En cambio es patrimonio del carácter filosófico lo suave, que por una relajación excesiva se hace más blando de lo debido, aunque con buena educación no pasa de manso y amable.

A partir de esta idea y como es necesario que los guardianes<sup>434</sup> reúnan en su carácter las dos cualidades, las dos actividades deben armonizarse entre sí. El alma en que se dé esta **armonía** será moderada y valiente a la vez.<sup>435</sup>

La música en su justa medida hace útil al coraje de su espíritu, en lugar de dura e inservible, el exceso de música ablanda su coraje hasta eliminarlo.<sup>436</sup> *“Y si ha recibido un alma originaria y naturalmente privada de coraje, llegará muy pronto a ello. En cambio, si su índole es pasional, al debilitarse su espíritu se vuelve inestable y propenso a excitarse o abatirse fácilmente y por los menores motivos. De ser animosos se nos han vuelto, pues, iracundos o irascibles, siempre malhumorados.”*<sup>437</sup>

Por otra parte plantea que ocurrirá si se dedican con asiduidad a la gimnástica y la buena vida, sin acercarse siquiera a la filosofía, ni a la música. Considera que la conciencia de su bienestar físico le llenará al principio de ánimo y coraje y se hará más valiente que antes, pero si sólo se dedica a la gimnasia sin ningún trato con las Musas el deseo de aprender que pudiera existir en su alma se atrofiará *“...y quedará como sordo y ciego por falta de algo que lo excite, fomento o libere de las sensaciones impuras.”*<sup>438</sup> *“El hombre así educado odiará las letras y las Musas, no recurrirá jamás al lenguaje para persuadir, sino que intentará, como las alimañas, conseguirlo todo por la fuerza y la brutalidad y vivirá, en fin, sumido en la ignorancia y la insensatez...”*<sup>439</sup>

Concluye que, *“Son, pues estos dos principios los que, en mi opinión, podríamos considerar como causas de que la divinidad haya otorgado a los hombres otras dos artes, la música y la gimnástica, no para el alma y el cuerpo, excepto de una manera*

---

<sup>434</sup> φύλακες: guardianes

<sup>435</sup> República, III, 411 a

<sup>436</sup> República, III, 411 a - b

<sup>437</sup> República, III, 411 b, c. La psicología de Platón analiza la represión del carácter y sus consecuencias.

<sup>438</sup> República, III, 411 d

<sup>439</sup> República, III, 411 d - e

secundaria, sino para tener coraje y amor a la sabiduría<sup>440</sup> respectivamente, con el fin de que estos principios lleguen, mediante tensiones o relajaciones, al punto necesario de **mutua armonía**.” El mejor músico será el que las armonice mejor.

(**Conclusiones.** La medicina en el pasado sólo se utilizaba para curar a los fuertes, los enfermos crónicos no debían ser curados para no tener descendencia que perpetuase sus males y recurre a Asclepio, el padre de la medicina, para defender esta idea. En el presente, quizá se refiere a la situación de Atenas, nacen nuevas enfermedades que son consecuencia de la molice y el exceso. Testimonio de la mala y viciosa educación de una polis es la necesidad de muchos médicos y jueces. En el futuro, su polis, tenderá a la moderación y en la medicina seguirá el criterio tradicional que es el de curar sólo a los fuertes y un cuerpo de jueces que serán ancianos, buenos y sabios. Platón siempre habla de una tendencia natural. Por eso es raro que se interprete su intelectualismo moral exclusivamente como consecuencia del conocimiento, para él hay naturalezas buenas y malas que deben desarrollarse o corregirse con una buena educación. **En conclusión** la música y la gimnástica deben combinarse y aplicarse a **cada alma** siguiendo una justa proporción, y son medios para conseguir un fin, el desarrollo de determinados valores o virtudes. Y otra vez vuelve aparecer una **idea pitagórica**, la necesidad de la moderación, el equilibrio, la armonía entre los opuestos.

Así, como la valentía es una virtud innata que no se debe debilitar con falsos temores, la templanza aunque también tiene un fondo innato, la considera mucho más dependiente de la educación que se transmita, es decir para conseguir la moderación, todo lo que recibas de lectura, música o tipo de gimnasia debe ser también moderada. La valentía para manifestarse sólo requiere **acciones de control o censura** sobre los malos ejemplos, mientras que el desarrollo de la templanza requiere **acciones positivas** en la elección de los alimentos, el ejercicio o la música, que se van a recibir, practicar o escuchar, para seguir el modo de vida adecuado para favorecerla.)

#### Pasa a hablar de **LOS GOBERNANTES**

Para evitar que fracase la **constitución futura** será necesario que **gobierne** siempre la polis un gobernante que combine proporcionadamente música y gimnástica. Establecidas las normas generales de la instrucción y educación, pasa hablar de quienes deben gobernar o dirigir y quienes ser gobernados o dirigidos.

**Los futuros gobernantes (ἄρχοντες) de su futura polis**, además de las virtudes anteriores de los guardianes, (φύλακες), deben reunir las tres siguientes cualidades o características:

La **primera** es su edad: “*Es evidente que los gobernantes (ἄρχοντες) deben ser más viejos y más jóvenes los gobernados*”<sup>441</sup> También en Esparta regía una gerousía o gobierno de ancianos. Es la **primera vez** que utiliza la palabra ἄρχοντες en lugar de φύλακες.

La **segunda** se refiere a la calidad: deben gobernar los mejores entre los guardianes. “Es preciso que sean los mejores (ἀρίστους) de los guardianes (φύλακες)”<sup>442</sup> **Deben gobernar los mejores de los guardianes (φύλακες)** y aquí vuelve a cambiar el nombre.

---

<sup>440</sup> Traduzco la palabra “φιλόσοφον”, en su sentido literal, “amante de la sabiduría”, en lugar de “filosofía”.

<sup>441</sup> *República*, III, 412 c

<sup>442</sup> *República*, III, 412 c

La **tercera** se refiere a la finalidad que deben perseguir. Como deben ser los más aptos para guardar la polis, deben ser sensatos, influyentes y que se preocupen además por la **comunidad**, “*Habrà, pues, que elegir entre todos los guardianes a los hombres que, examinada su conducta a lo largo de toda su vida, nos parezcan más inclinados a ocuparse con todo celo en lo que juzguen útil para la polis y que se nieguen en absoluto a realizar lo que no lo sea.*”<sup>443</sup>

Pasa hablar de su **selección**. Para comprobar si ésta es su convicción se les debe vigilar en todas las edades de su vida.

Para justificar esta vigilancia hace una diferencia entre tener una opinión verdadera o poseer la verdad, ésta consiste en pensar que las cosas son como son.

Expone los motivos o causas que pueden alejarles de la convicción de que “...*hay que hacer en todo momento aquello que crean más ventajoso para la polis*”<sup>444</sup>, porque los hombres pueden cambiar su opinión sobre las cosas buenas involuntariamente, se la pueden robar, la disuasión o el olvido, las palabras o el tiempo, pueden cambiarla. El robo se producirá si se ven forzados a cambiarla por un dolor o una pena y también pueden ser seducidos atraídos por el placer o influidos por algún temor.

Por eso hay que vigilarles desde la niñez para comprobar que no van a cambiar esa opinión, para saber cuáles van a ser firmes y no van a olvidar su celo, establece tres pruebas que tienen que pasar.

Hay que encargarles desde la niñez **trabajos y pruebas** “...*las tareas que con más facilidad esté uno expuesto a olvidar o dejarse engañar... Y luego elegiremos al que tenga memoria y sea más difícil de embaucar, y desecharemos al que no.*”<sup>445</sup>

Además instituye una tercera prueba de otra especie, una **prueba de seducción**, “...*hay que enfrentar a nuestros hombres, cuando son jóvenes, con cosas que provoquen temor, y luego introducirlos en los placeres.*”<sup>446</sup> Así se podrá comprobar si el examinado se muestra incorruptible y decente en toda las situaciones, “...*si es, en fin, como debe ser el hombre más útil tanto para sí mismo como para la polis.*”<sup>447</sup>

“*Y al que examinado una y otra vez, de niño, de muchacho y en su edad viril, salga airoso de la prueba, hay que instaurarlo como gobernante (ἄρχοντα) de la polis y su guardián (φύλακα).*”<sup>448</sup>

Éste debe ser el sistema de selección y designación de gobernantes y guardianes.

“*¿Y no tendríamos realmente toda la razón si llamásemos a estos guardianes perfectos (φύλακας παντελεῖς)*”<sup>449</sup>, encargados de que los enemigos de fuera no puedan y

---

<sup>443</sup> República, III, 412 e

<sup>444</sup> República, III, 413 a

<sup>445</sup> República, III, 413 c

<sup>446</sup> República, III, 413 e

<sup>447</sup> República, III, 413 e

<sup>448</sup> República, III, 413 e - 414 a

<sup>449</sup> Cuando en el Libro II nombra a los φύλακες incluye a todos, tanto a los “ἄρχοντες”, los futuros **dirigentes**<sup>449</sup> o gobernantes, y también a los que llama “ἐπίκουροι”<sup>449</sup>, traducidos generalmente por **guardianes** o auxiliares. Se tiene que referir a funciones distintas porque utiliza dos términos distintos, pero al principio cuando se refiere a su educación los llama φύλακες, traducidos por guardianes, así que ésta debe ser común, se les educa igual y luego se especializan según su capacidad o aptitudes, como sucedía en Esparta y entre los pitagóricos, así

*los amigos de dentro no quieran hacer mal, y que, en cambio, a los jóvenes a quienes hace poco llamábamos guardianes (φύλακες), les calificásemos de auxiliares (ἐπικούρους) y ejecutores de las decisiones de los arcontes (ἀρχόντων)?”<sup>450</sup>*

Se puede hacer un análisis de sus significados por la etimología de las palabras: **φύλακες** cuya raíz φύλ- coincide con la de *φύλαρκος* (filarco): jefe de una tribu y la de *φῦλον* (filon): raza, estirpe, tribu y el verbo *φυλάσσω* (filaso): custodiar, conservar; e incluso forzando bastante con *φύσις* (fisis): naturaleza, esencia, constitución, clase. Serían por tanto guardianes en el sentido de mantener, conservar la tribu, la estirpe. **Ἄρχοντες** tiene la raíz de *ἀρχή* (arché o arjé), que en la naturaleza designa el principio o causa fundamental del que surge todo. Serían por tanto algo más que gobernantes, serían dirigentes, los que conducen y establecen los criterios a seguir, los que tienen el poder de hacer las cosas. Igual que el *ἀρχή* de la fisis o naturaleza (φύσις), es capaz de hacer surgir todos los seres.

Intercala un **mito** como una de las mentiras beneficiosas sobre las que habló antes<sup>451</sup>, **mentiras útiles por el bien de la polis**. Intenta impedir que el poder o el cargo se transmita hereditariamente y eso pasa por convencer a los progenitores que deben respetar la voluntad de los dioses y aceptar la naturaleza mejor o peor de sus hijos por el bien de la polis, está defendiendo **la igualdad de oportunidades**. Primero hay que convencer a los dirigentes o arcontes y a los restantes ciudadanos de que son hermanos, hijos de la misma tierra. Dice que esto no es una novedad, sino un caso fenicio<sup>452</sup>, que los poetas han hecho creer a la gente, pero es algo que requiere grandes dotes de persuasión para hacerlo creíble. No sabe cómo intentar persuadir a los arcontes o dirigentes, a los estrategos y luego a la polis entera, para que crean que toda la educación e instrucción que les daban, no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra moldeándose y creciendo sus cuerpos allá dentro, mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que una vez que todo estuvo acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la polis en que moran como de quien es su madre y nodriza, y defenderla si alguien marcha contra ella, y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra. Continúa con el mito, “*Sois hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad, les diremos siguiendo con la fábula, pero, al formaos los dioses...*”<sup>453</sup> dieron **distintas composiciones** para el hombre, la de **oro** para los que están capacitados para **mandar**, la de **plata** para los **auxiliares**, y la de **bronce y hierro** para labradores y demás artesanos.<sup>454</sup> Así pues todos proceden del **mismo origen** y aunque generalmente cada tipo de ciudadanos engendra hijos

---

de los φύλακες o guardianes se seleccionan a los dirigentes, que son un escalón un poco más alto, es decir, utiliza φύλακες para hablar de su educación común y también cuando algún tema afecte a ambos por igual. La palabra griega “ἐπικούροι” o auxiliares, la utilizará a partir de ese momento sólo para los ya estrictamente **guardianes o auxiliares** y lo que sea específico de ellos y la de “ἀρχοντες” o “φύλακες παντελείς” o guardianes perfectos, para los futuros dirigentes o gobernantes.

<sup>450</sup> *República*, III, 414 b

<sup>451</sup> *República*, III, 389 b.

<sup>452</sup> Es una historia parecida a la del fenicio Cadmo, que sembró en Tebas dientes de dragón, de donde brotaron los tebanos “Σπαρτοί”.

<sup>453</sup> *República*, III, 415 a

<sup>454</sup> Se inspira en un mito basado en Hesíodo, *Trabajos* 109-201, como reconoce el propio Platón, VIII, 546 e



semejantes, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro, un hijo de oro de un padre de plata, o cualquier otra combinación semejante entre los demás. El principal mandato que la divinidad impone a los arcontes, en todas las cosas en que deben comportarse como buenos guardianes, es que se fijen en los metales que componen las almas de los niños y si uno de ellos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce y hierro debe relegarle, sin la más mínima conmiseración, entre los artesanos o los labradores. Al contrario si entre éstos nace un descendiente que contenga oro o plata, debe educarlo como guardián (φυλακὴν) en el primer caso o auxiliar (ἐπικουρίαν) en el segundo, “*pues, según un oráculo, la polis perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce*”.<sup>455</sup> Propone el acceso a los cargos por la propia naturaleza, no por el linaje, aquí se separa del carácter aristocrático de la sociedad tradicional anterior de Atenas y en esta idea coincide tanto con los pitagóricos, como con algunos sofistas como Hippias o Antifonte<sup>456</sup>.

Considera que esta fábula no la podría admitir la primera generación, (la que la recibe en ese momento), pero sí podrían admitirla sus hijos, sus descendientes y los demás hombres del futuro.<sup>457</sup>

A los gobernantes así seleccionados, los imagina eligiendo el lugar de la polis adecuado para establecerse, para detener a los ciudadanos, si alguno (τις -tis) voluntariamente no quiere obedecer las leyes<sup>458</sup>, y defenderse de los enemigos de fuera, acampar en él y después de ofrecer sacrificios a quienes convenga, dispuestos a construirse un lecho en un lugar que les ofrezca abrigo en invierno y resguardo en verano. Será en moradas (οἰκησις- *oíkesis*) para soldados (στρατιωτικάς- *stratíotikás*<sup>459</sup>), no para hombres de negocios (χρηματιστικάς- *jrematisticás*<sup>460</sup>), para evitar que los auxiliares (ἐπίκουροι- *epíkuroi*)<sup>461</sup> ataquen a los ciudadanos y abusando de su poder, se asemejen más a salvajes tiranos que a aliados amistosos. Vuelve a repetir que deben recibir la debida educación, la que más les ayude a ser mansos consigo mismos y con los que guardan<sup>462</sup>.

Respecto a esa **educación**, cualquiera que tenga sentido común (νοῦν -*noun*), defenderá la necesidad de que dispongan de “**moradas y bienes** (οὐσίαν - *ousían*)”<sup>463</sup> **de**

<sup>455</sup> *República*, III, 415 c

<sup>456</sup> Hippias, según Platón, fue un sofista caracterizado por un conocimiento enciclopédico acumulado a lo largo de muchos viajes y que abarcaba astronomía, historia, matemática, poesía, filosofía, geometría... Antifonte defendía que “todos somos por naturaleza iguales, tanto los bárbaros como los griegos.”

<sup>457</sup> Esto también aparece en las *Leyes* 663 e- 664 a. Aristóteles lo critica en *Política* 1264 b: “El oro que procede del Dios no está mezclado unas veces en las almas de unos y otras veces en las de otros, sino siempre en las de los mismos.” Platón parece haber tenido razón.

<sup>458</sup> *República*, III, 415 d

<sup>459</sup> Se lee “stratíotikás”, literalmente significa “propias de soldados”.

<sup>460</sup> Se lee “jrematisticás”, literalmente significa “propias de comerciantes”.

<sup>461</sup> Aquí se refiere a los guardianes que sólo son guardianes.

<sup>462</sup> Este texto refleja la importancia de la obediencia a la ley, exigida también entre los pitagóricos y cuyo mejor ejemplo es la decisión de Sócrates de someterse a ella, aun sabiendo que es injusta. *Critón*, 50 b y ss. Ante la propuesta de Critón de huir, Sócrates imagina lo que le dirían las leyes “*Con esta acción que emprendes, ¿intentas, en lo que está de tu parte, otra cosa que destruirnos a nosotras, las leyes, y a toda la ciudad? ¿O te parece que es posible que se mantenga todavía y no sea destruida la polis en que las sentencias dictadas no prevalecen, sino que son anuladas y quebradas por los particulares?*”

<sup>463</sup> La palabra οὐσία, designa tanto los bienes, la propiedad, como la riqueza.

**tal valor** que no les impidan ser todo lo buenos guardianes (φύλακες)<sup>464</sup> que puedan, ni los impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos.”<sup>465</sup>

Se refiere a que tengan justo lo necesario, ni más, ni menos, para cumplir adecuadamente su función, es decir que no sean excesivamente ricos, para que no puedan utilizar ese poder para someter a los demás ciudadanos<sup>466</sup>. Aquí emplea la palabra “οὐσία”, que significa bienes, en otros lugares la palabra “χρήματα”, más relacionada con la riqueza, beneficio o dinero que se obtiene con el comercio. Su defensa de la moderación en la riqueza tiene como finalidad evitar el abuso de poder y también los enfrentamientos internos en la polis y en esto se diferencia de la sociedad espartana, en la que la fuerza física permitía dominar y esclavizar a los extranjeros que vivían en la polis, los periecos, y a los pueblos vecinos que tenían que proporcionarles los medios de vida, pero esto les obligaba a vivir constantes enfrentamientos.

Su **régimen de vida y administración** deberá ser el siguiente<sup>467</sup>:

“*Considera, pues, si les falta alguna costumbre para **vivir y administrar***<sup>468</sup>, si los que reúnen tales condiciones piensan llegar a ser (así); la primera, **nadie poseerá bienes propios** (οὐσίαν ἰδίαν –usían idían)<sup>469</sup>, excepto los de absoluta necesidad; en segundo lugar, **nadie tendrá tampoco una morada ni ningún almacén** (ταμειῶν- tamieion<sup>470</sup>) en el que no entre todo el que quiera<sup>471</sup>. En cuanto a los recursos (τὰ ἐπιτήδεια – tá epitedeia<sup>472</sup>), para cuantos son necesarios o convenientes a unos guerreros, moderados y valientes, encargados de los otros ciudadanos<sup>473</sup>, recibirán un salario (μισθὸν- miszhón) como corresponde a un guardián, y no les sobre ni les falte para un año. Vivirán en común, asistiendo regularmente a las comidas colectivas (συσσίτια -sisistía<sup>474</sup>) como si estuviesen en campaña<sup>475</sup>.” Se les dirá que tienen oro y plata en el alma, que una divinidad los ha puesto siempre junto a los dioses, y ni

<sup>464</sup> Por la palabra empleada, φύλακες, se está refiriendo a los dos grupos superiores, arcontes o dirigentes y auxiliares o guardianes en sentido estricto.

<sup>465</sup> *República*, III, 416 c. Aquí he preferido seguir casi siempre la traducción de los términos que utiliza Conrado EGGERS LAN.

<sup>466</sup> Realmente esto es lo que sucedió durante la Edad Media, en la que el poder de defensa de los señores feudales les permitía someter al resto de la población.

<sup>467</sup> He traducido considerando las traducciones españolas existentes y la francesa de Chambry, pero me aparto de ellas cuando no reflejan la idea de equilibrio que defiende Platón en relación a la riqueza, porque no considera apropiado ni su ausencia, ni su exceso.

<sup>468</sup> ζῆν- zen, inf.: vivir; οἰκεῖν – oikein: inf. vivir, colonizar, administrar. He preferido adoptar esta última traducción, que se diferencia de las cuatro consultadas, por el sentido general de todo el texto, aunque exista un infinitivo más específico como οἰκονομεῖν y porque utiliza este significado cuando se refiere a la administración o gobierno de la polis en *República*, 473 a y *Leyes* 872 d.

<sup>469</sup> οὐσίαν – también significa fortuna, propiedad, riqueza. Nadie tendrá nada en propiedad, o aparte o particularmente. Esta segunda posibilidad es la más apropiada para el régimen de mancomunidad, que por otra parte ya existía en la sociedad pitagórica y en Esparta.

<sup>470</sup> ταμειῶν: granero, almacén, depósito, tesoro público. En las casas podía existir un depósito para almacenar lo producido e incluso otro para vender los excedentes.

<sup>471</sup> En Esparta algunos tenían depósitos ocultos.

<sup>472</sup> τὰ ἐπιτήδεια: las cosas necesarias, recursos, provisiones.

<sup>473</sup> Se puede considerar que son inferiores por el empleo de ἄλλων G. pl. del adjetivo ἄλλος η ov: otro; diferente, distinto; falso, malo.

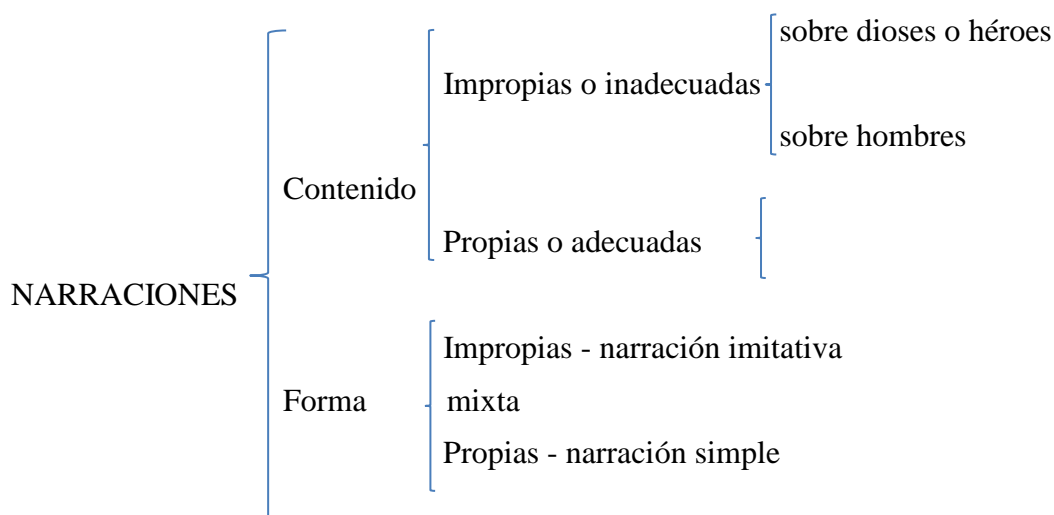
<sup>474</sup> También se llamaban así las comidas en común de los espartanos.

<sup>475</sup> Como si fuesen a estar en combate. También lo repite en la *Leyes*, 762 c

necesitan los del hombre, ni es lícito<sup>476</sup> colorear<sup>477</sup> la posesión (κτηῖσιν- ktesin)<sup>478</sup> de aquél, lo puro de aquellos, con la posesión del oro propio de mortales, uniéndolos, porque muchas e impías costumbres han nacido alrededor de éste, de **sus excesos**. Serán ellos los **únicos ciudadanos** a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata, ni entrar bajo el techo que cubra estos metales, ni llevarlo sobre sí, ni beber en recipientes fabricados con ellos<sup>479</sup>.

*“Pues de esta manera, se salvarán ellos y salvarán a la polis; pero, si adquieren tierra propia, casas y monedas (νομίσματα-nomísmata)<sup>480</sup>, se convertirán de guardianes (φύλακες) en administradores<sup>481</sup> y labriegos, y en lugar de aliados de los otros ciudadanos en odiosos déspotas. Pasarán sucesivamente toda su vida odiando y siendo odiados, conspirando y siendo objeto de conspiraciones, temiendo, en fin mucho más y con más frecuencia a los enemigos de dentro que a los de fuera, corriendo ya entonces directos a la destrucción, tanto ellos mismos como la polis.”<sup>482</sup>*

En este texto se declara la supresión o abolición de la propiedad privada para los guardianes y por tanto también para los gobernantes, aunque habría que plantearse qué significa un bien propio de absoluta necesidad.



<sup>476</sup> Puede haber una doble intención, ὅσιος α ον, (osia), también significa lo ordenado por ley divina.

<sup>477</sup> μιáíνω también significa teñir; manchar, ensuciar; infectar

<sup>478</sup> “κτηῖσις” adquisición, posesión; bienes, propiedad, fortuna. Esta posesión es realmente sólo un derecho de uso.

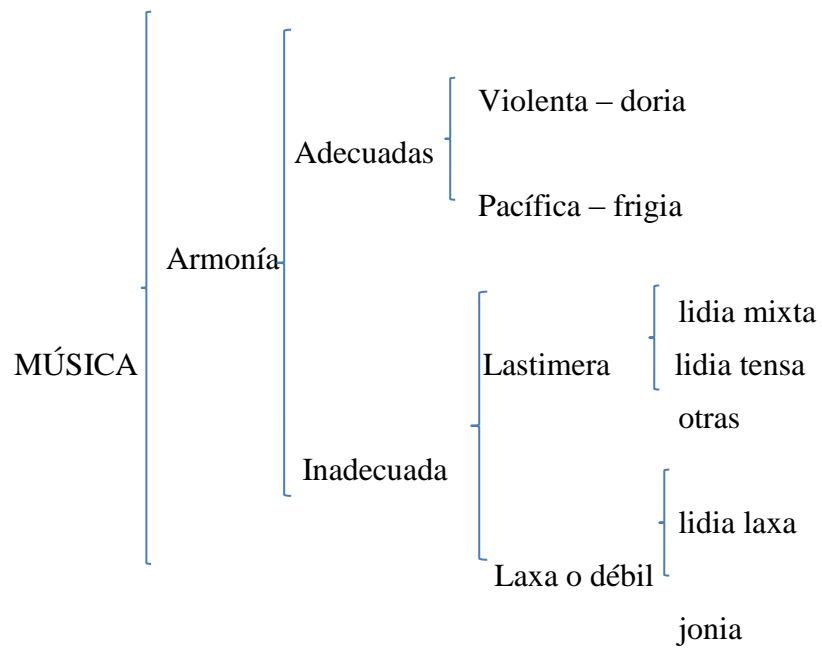
<sup>479</sup> *República*, III, 416 d También sigo en este texto la traducción de Conrado EGGERS. Las comidas en común y la prohibición de los metales preciosos son disposiciones que aparecen también en la constitución espartana.

<sup>480</sup> νομίσματα Ac. pl de νόμισμα - *nómisma*. En el sentido de monedas. De aquí proviene numismática.

<sup>481</sup> οἰκονόμος – *oikónomos*: administrador, ecónomo, intendente. Tiene un valor o rango inferior al de guardianes, están a su servicio.

<sup>482</sup> *República*, III, 416 e -417 a, b

Ya habló de las narraciones y la música se debe de acomodar a ella.



Ritmo — No hay clasificación y declara no conocer lo relativo al ritmo.

## LIBRO IV

### Sinopsis

Trata de la educación y de las virtudes que deben caracterizar a los guardianes, la templanza, la valentía, la sabiduría y la justicia.

### Contenido

Es continuación del anterior. **Adimanto** le plantea objeciones a su exposición sobre el régimen de vida, le dice que hace infelices a los guardianes porque no gozan de bien alguno de la polis, sólo son sus protectores (ἐπίκουροι) a sueldo.

*“¿Y qué dirías en tu defensa, Sócrates, si alguien te objetara que no haces nada felices a esos hombres, y ello ciertamente por su culpa, pues siendo la polis verdaderamente de ellos, no gozan nada bueno de ella, como otros que adquieren<sup>483</sup> campos y se construyen casas bellas y grandes y se hacen con el ajuar acomodado a tales casas y ofrecen a los dioses sacrificios por su propia cuenta, albergan a los forasteros y además, como tú decías, adquieren oro y plata y todo lo que piensan que tienen los considerados felices?”<sup>484</sup>*

Sócrates añade que además sólo el sueldo necesario *“Sí, dije yo, y esto sólo para el almuerzo, sin coger salario alguno para las provisiones como los demás, de modo que, aunque quieran irse privadamente fuera de la ciudad, no les sea posible, ni tampoco pagar cortesanas, ni gastar en ninguna otra cosa de aquellas en que gastan los que son considerados dichosos. Estos y otros muchos particulares has dejado fuera de tu crítica.”<sup>485</sup>*

Sócrates establece para ellos una vida austera y frugal, y considera que aún de ese modo pueden ser muy felices, la felicidad que concibe es que cumplan su función.

La polis que él propone no se destina a que un grupo sea especialmente feliz, sino que trata de lograr que *“lo sea en el mayor grado posible **toda la polis**”<sup>486</sup>*, porque en una polis así se encontraría más que en ninguna otra la justicia. Si hay justicia hay felicidad y ésta se obtiene sin establecer diferencias, para que no sean dichosos sólo unos pocos. La compara con una escultura, en la que alguien se fijase sólo en si un rasgo como los ojos son hermosos y no en el conjunto. Y le pide que no le obligue a poner en los guardianes (φύλακες) una felicidad que los convierta en otra cosa.

Tucídides pone en boca de Pericles la misma idea, el bien de la ciudad como fundamento del bien privado.<sup>487</sup> Otra vez aparece la **superioridad de la sociedad sobre el individuo y representa una defensa de la igualdad, el todo es superior a las partes, idea que retomará Hegel**. En una sociedad así habría más justicia, sería una polis feliz porque no establece diferencias y la felicidad no se reservaría a unos cuantos, sino a toda la polis. Busca el equilibrio, en la parte económica y la igualdad de oportunidades, en la parte política hay diferencias, Platón propone que dirijan los mejores, los más capacitados por su fuerza, su fortaleza de espíritu, honradez y capacidad de servicio al bien común o público, un gobierno tecnocrático.

<sup>483</sup> Κετημένοι del vbo. κτάομαι: adquirir, ganar para sí, procurarse; obtener

<sup>484</sup> *República*, IV, 419 a. Esta objeción la realiza también Aristóteles, *Política*, Libro II, 1264 b

<sup>485</sup> *República*, IV, 420 a

<sup>486</sup> *República*, IV, 420 b. Aquí aparece el utilitarismo de Stuart Mill.

<sup>487</sup> Tucídides, Guerra del Peloponeso, II 60, 2

Pasa a examinar la ciudad contraria a ésta. Imagina una polis con labriegos vestidos de púrpura y oro que sólo labren la tierra por placer; con alfareros que beban y hagan cerámica sólo cuando les apetezca y así todos los demás. Pero entonces ni el labriego sería labriego, ni el alfarero sería alfarero. Y si los artesanos lo hacen mal, no supone un peligro para la polis, pero si los guardianes (φύλακες) de las leyes y de la polis no lo son verdaderamente, sino sólo en apariencia, arruinarían la polis de arriba abajo, *“igual que son los únicos que tienen en sus manos la oportunidad de vivir justamente (εὖ - eu)<sup>488</sup> y de hacerla feliz.”<sup>489</sup>* Se les debe obligar y persuadir a los auxiliares (ἐπίκουροι) y guardianes (φύλακες) para que sean los mejores artesanos de su propia obra, igual que a los demás *“...de suerte que, prosperando con ello la polis en su conjunto y viviéndose bien en ella, se deje a cada uno de ellos disfrutar la felicidad que la naturaleza les conceda.”<sup>490</sup>*

Pasa a hablar de otro asunto relacionado con este, se refiere a la **riqueza (πλοῦτος)** y a la **pobreza (πενία)**, defiende un término medio y va a utilizar dos argumentos, el primero de carácter individual, y es que la riqueza convierte a los artesanos en holgazanes y la pobreza les impide desarrollar su arte. El segundo argumento afecta a la polis, respecto a la pobreza dice que la especialización de sus guardianes les garantizaría la victoria frente a ciudadanos más ricos, pero menos preparados, y respecto a la riqueza dice que una polis en la que se concentre en unos cuantos ciudadanos está ya dividida entre pobres y ricos, el enemigo sería interno.

Si un alfarero se hace rico se hará más holgazán y negligente, por otra parte, si por la pobreza no puede procurarse herramientas u otras cosas necesarias para su arte, hará peor sus obras, y, si enseña a sus hijos o a otros, les enseñará a ser malos artesanos. *“Por consiguiente, tanto con la riqueza, como con la pobreza resultan peores las obras de las artes y peores también los que las practican.”<sup>491</sup>* Los guardianes deben vigilar para que no entren en la polis, *“ya que la una trae la molicie, la ociosidad y el ansia de novedades, y la otra, esta misma ansia y además, la vileza y el mal obrar.”<sup>492</sup>* Busca un término medio entre riqueza y pobreza.

Adimanto está de acuerdo, pero objeta que, si “nuestra” polis sin tener<sup>493</sup> riqueza (χρήματα) será capaz de hacer la guerra, sobre todo cuando tenga que pelear con otra polis grande y rica (πλουσίαν).

Sócrates, después de ironizar que sería más fácil si pelea contra dos, dice que incluso siendo menos en número, están especializados, es decir, más preparados y sus atletas podrán luchar contra el doble o triple de enemigos más ricos<sup>494</sup> (πλούσιος). Esto sucedía en Esparta, sus ciudadanos estaban especializados para combatir y vivían más austeramente que en Atenas, a la que vencieron.

<sup>488</sup> εὖ: adverbio, bien en todos los sentidos: justamente; felizmente; exactamente; extremadamente.

<sup>489</sup> República, IV, 421 a

<sup>490</sup> República, IV, 421 c

<sup>491</sup> República, IV, 421 e

<sup>492</sup> República, IV, 422 a

<sup>493</sup> κεκτημένη (kekteméne) vbo. κτάομαι - ktáomai: adquirir, procurarse y en tiempo de perfecto: poseer, tener.

<sup>494</sup> Los combatientes, hoplitas o infantería se pagaban su armadura. Los jóvenes aristócratas atenienses estaban orgullosos de ser voluntarios en la caballería, ya que era un signo de riqueza poder comprar un caballo, pero ningún grupo estaba especializado.

También argumenta que son más fáciles las alianzas con otras polis, si se renuncia al oro y la plata y se les deja el botín a las demás. Otra objeción es que una polis concentre todas las riquezas y haya peligro para la que no las tiene. Y Sócrates le contesta: “Eres un ingenuo, si crees que se debe llamar polis a otra que no sea tal como la que nosotros organizamos<sup>495</sup>.” “A las otras hay que denominarlas más poderosas<sup>496</sup>, pues cada polis por sí misma es muchas polis, no otra polis, como las de los jugadores.”<sup>497</sup> “Dos, en el mejor caso, enemiga la una de la otra: la de los pobres (πενήτων - penéton) y la de los ricos (πλουσίων - plusión). Y en cada una de ellas hay muchísimas, a las cuales, si las tratas como a una sola, lo errarás todo, pero si te aprovechas de su diversidad, entregando a los unos las riquezas, las fuerzas e incluso las personas de los otros, te hallarás siempre con muchos aliados y pocos enemigos. Y mientras tu ciudad se administre juiciosamente en la disposición que queda dicha, será muy grande, no digo ya por su fama, sino muy grande verdaderamente, aunque no cuente más que con un millar de combatientes; y difícilmente hallarás otra tan grande ni entre los griegos, ni entre los bárbaros, aunque muchas parezcan ser varias veces más grandes que ella.”<sup>498</sup>

Está **universalizando** su idea de polis, todas deben ser como la que él propone, regida por la unidad y la igualdad, para ser verdaderas polis. En otro caso en cada polis habría muchas, como mínimo dos, estaría dividida entre ricos y pobres, mientras que si no hay riquezas o éstas se reparten, todos los ciudadanos estarán unidos.

Para **lograr esta concordia** establece un **límite** al desarrollo de la polis y al territorio que se le debe asignar, dejando fuera lo demás, la polis se puede aumentar, mientras su crecimiento permita que siga siendo **una sola ciudad**, pero no pasar de ahí, y a sus guardianes (φύλακες) les encomienda otro mandato: “que atiendan por todos los medios a que la polis no sea pequeña ni se presente como muy grande, sino (que sea) suficiente y **una sola**.”<sup>499</sup> Aquí vuelve a aparecer otro concepto clave del pitagorismo, la idea de **unidad**.

Recuerda otra orden, que considera muy importante, “que en caso de tener los guardianes algún descendiente de poca valía, deben despedirlo y mandarlo con los demás ciudadanos”<sup>500</sup> y al contrario “si a estos últimos les nace algún retoño válido, debe ir con los guardianes.”<sup>501</sup> Con esto enseña que “... cada uno debe ser colocado en un trabajo, que debe ser aquel para el que esté dotado; de modo que, atendiendo a una sola cosa, conserve él también su unidad y no se divida, y así la ciudad entera resulte una sola, y no muchas.”<sup>502</sup> Aquí vuelve a reflejar la supeditación del individuo a la polis, y al mismo tiempo refleja la importancia de la especialización, necesaria para que la polis funcione como una máquina perfecta. El extremismo de esta especialización en la que no se considera en absoluto la decisión del propio individuo y en la que lo único

<sup>495</sup> República, IV, 422 e. El verbo “κατασκευάζω” significa también construir; fundar; imaginar.

<sup>496</sup> He traducido intentando reflejar la ironía.

<sup>497</sup> Además de referirse a un juego, del que parece que se llamaba de las ciudades, en el que cada casilla y el conjunto de las que correspondían a cada jugador se llamaba “ciudad”, según nota de los traductores, podría estar refiriéndose también a las diferentes Ligas, la de Delos y la del Peloponeso, encabezadas por Atenas y Esparta respectivamente.

<sup>498</sup> República, IV, 422 e - 423 a

<sup>499</sup> República, IV, 423 c

<sup>500</sup> República, IV, 423 c

<sup>501</sup> República, IV, 423 c-d

<sup>502</sup> República, IV, 423 d

importante es averiguar aquello para lo que se vale y ponerlo al servicio de la polis de forma exclusiva, niega totalmente la libertad del individuo.

Recapitula y afirma que la más importante de todas las ideas que ha establecido para la polis, es la de la **educación y la crianza**, “*porque, si con una buena educación llegan a ser hombres moderados, percibirán fácilmente todas estas cosas e incluso muchas más que ahora pasamos por alto...*”<sup>503</sup>

Y como ejemplo de esas cosas se refiere por primera vez a la **comunidad de mujeres e hijos**. “*...como lo de que la posesión (κτησιν – ktesin) de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser todas comunes entre amigos en el mayor grado posible.*”<sup>504</sup> Esto ya se daba parcialmente también en Esparta. Este proverbio, es atribuido, y es probable que correctamente, a Pitágoras y a los primeros pitagóricos por el historiador Timeo de Tauromenio<sup>505</sup>.

“*Una vez que la constitución (πολιτεία – politeía) toma impulso favorablemente, va creciendo como un círculo; porque, manteniéndose la buena crianza y educación, producen buenas índoles, y éstas, a su vez imbuidas de tal educación, se hacen, tanto en las otras cosas como en lo relativo a la procreación, mejores que las que les han precedido, igual que sucede en los demás animales.*”<sup>506</sup> Aquí se refiere a un círculo que se expande y que une la naturaleza y la buena educación, defiende que la educación mejora la naturaleza y a su vez esta naturaleza mejorada se transmite a los hijos, y no diferencia en este caso a los seres humanos de los demás animales<sup>507</sup>. Los que cuidan de la polis deben esforzarse para que **la educación** no se corrompa sin darse ellos cuenta, y deben vigilar para que no haya innovaciones contra lo establecido, ni en la gimnasia, ni en la música, sobre todo en ésta, porque la ilegalidad o falta de norma, pasa más fácilmente inadvertida. “*...no se pueden remover los modos musicales, sin remover a un tiempo las más grandes leyes, como dice Damón*<sup>508</sup> *y yo creo.*”<sup>509</sup>

---

<sup>503</sup> República, IV, 423 e. Aquí se refiere a la educación como va a tratarla en los libros VI y VII, más que en lo que ha dicho hasta ahora sobre ella.

<sup>504</sup> República, IV, 423 e - 424 a.

<sup>505</sup> Timeo de Tauromenio, frs. 13 a y 13 b (F. Jacoby). Historiador griego del siglo IV a.C., escribió una obra de treinta y ocho libros sobre la historia de los griegos en el Mediterráneo occidental.

<sup>506</sup> República, IV, 424 a

<sup>507</sup> Hoy se sabe en psicología que el aprendizaje realizado no se transmite directamente, pero sí la facilidad para adquirirlo por los descendientes.

<sup>508</sup> El filósofo **pitagórico DAMÓN DE ATENAS** (s. IV a.C.), es uno de los primeros maestros de Sócrates y plantea una conexión específica entre la música y la formación del carácter del individuo: *...hasta en las melodías más simples hay imitación del carácter, ya que las escalas musicales difieren esencialmente unas de otras y los que las oyen se ven afectados por ellas de distintos modos... Algunas entristecen y afiebran a los hombres y los hacen sentirse graves...otras afiebran la mente...Los mismos principios se aplican a los ritmos; algunos tienen un carácter reposado; otros de movimiento; entre estos últimos, algunos tienen un movimiento más vulgar y otros más noble...Parece haber en nosotros una suerte de afinidad con las escalas y ritmos musicales, que lleva a algunos filósofos a decir que el alma es una armonización y a otros a decir que posee armonía...*

Esta idea es la que recoge Platón, por ello, insistía en la importancia del uso de la música como manera de implantar su política estatal a través de la educación. Para él: *...la Música formaba el carácter no sólo del ciudadano individual sino también del Estado como totalidad*; la música podía apoyar o subvertir el orden social establecido. Jesús Ignacio Pérez Perazzo, [www.histomusica.com](http://www.histomusica.com) 7-12-2012

<sup>509</sup> República, IV, 424 c



Es en la música donde los guardianes deben establecer su cuerpo de guardia. Vuelve a repetir que en ella la ilegalidad pasa más fácilmente inadvertida, como un juego, y poco a poco se desliza calladamente en las costumbres y los modos de vida, de ellos sale, ya crecida a los tratos entre ciudadanos, y después invade las leyes y las constituciones, con la mayor insolencia hasta que, lo trastorna todo en la vida privada y en la pública. La tarea de los gobernantes es **impedir la innovación** musical contra lo establecido como bueno.

*“Así a los niños se les debe procurar desde el primer momento un juego más sujeto a normas, en la convicción de que si, ni el juego, ni los niños se atienen a éstas, es imposible que, al crecer se hagan varones justos y de provecho.”*<sup>510</sup> Cuando los niños, reciben la buena norma por medio de la música, ésta los seguirá a todas partes y los hará crecer, enderezando lo que antes estaba moribundo en la polis y descubrirán las leyes que sus predecesores dejaron totalmente destruidas. Como ejemplo de estas leyes establece: el silencio de los jóvenes ante personas de mayor edad, que éstos se sienten y se levanten aquéllos en su presencia; el respeto a los propios padres, y también el modo de cortarse el pelo, de vestir y calzar, el arreglo general del cuerpo y todo lo semejante a esto. **No** considera que esto se deba disponer **por ley**, sólo se puede conseguir a través de la educación.<sup>511</sup> *“Saldrá de ello algo completo y vigoroso, sea bueno, sea malo.”*<sup>512</sup> Le da una gran importancia a la música y cree en su capacidad para modelar el carácter, por lo que considera necesario establecer una censura, un **control desde la más tierna infancia**, para recuperar las antiguas costumbres. Parece consciente de que este tipo de comportamientos no se pueden imponer por ley. Plantea problemas de congruencia el que admita que el resultado pueda ser bueno o malo, aunque sí vigoroso; ni siquiera hace un análisis de si mejora o no, sólo establece una prohibición.

En definitiva, Platón describe las consecuencias de una mala educación en la música, que él considera puede ser con toda seguridad la causa de un mal gobierno. Parece estar refiriéndose a su presente, a la Atenas de su tiempo.

Hace una comparación con los **usos mercantiles** (συμβολαίων – simbolaíon)<sup>513</sup> urbanos, los realizados en el ágora y la ciudad, y los marítimos, realizados en los puertos, en los que si los hombres son sanos y honrados, ni siquiera merece la pena poner leyes. *“...si el cielo les da conservar las leyes de que antes hicimos mención. En otro caso se pasarán la vida dando y rectificando normas, figurándose que van a alcanzar lo más perfecto.”*<sup>514</sup> Respecto a las leyes del comercio, si los ciudadanos son sanos y honrados, harán lo justo por costumbre y no son necesarias las leyes, porque si falla la bondad de la persona fallan las leyes. Esta idea ha sido acogida por el derecho mercantil.

Compara esta situación con la de los enfermos que no quieren salir de un régimen dañino, porque los fármacos no les curan, y al mismo tiempo tienen por su peor

---

<sup>510</sup> *República*, IV, 424 e- 425 a

<sup>511</sup> Las mismas consideraciones las hace Platón en las *Leyes* 788, donde trata de evitar la multiplicación de las disposiciones legales, porque la costumbre general de transgredirlas en lo pequeño y muy detalladamente establecido, acabará también con las grandes leyes escritas.

<sup>512</sup> *República*, IV, 425 a

<sup>513</sup> Habla aquí de los convenios con los comerciantes, las elecciones de sus jueces, las exacciones e imposiciones de tributos y todos los usos del comercio, en el ágora, la ciudad y el puerto.

<sup>514</sup> *República*, IV, 425 e

enemigo al que les dice la verdad<sup>515</sup>, al que les dice que si no dejan sus excesos, borracheras, atracones, placeres amorosos y su ociosidad, ningún remedio ni medicina le servirá para nada.

Igual pasa en una polis, “...obran igual que aquéllos todas las polis que, estando mal regidas, advierten a los ciudadanos que no toquen en absoluto la naturaleza de su polis, en la idea de que debe morir el que lo haga, mientras que el que más blandamente adula a los que viven en semejante régimen y los obsequia con su sumisión y el conocimiento previo de sus deseos y se muestra hábil en satisfacerlos, ése resulta un varón excelente y sabio en los grandes asuntos y recibe honra de ellos.”<sup>516</sup> Alude también a los sofistas “...y se creen que son en realidad políticos, porque se ven celebrados por la multitud.” “...Se ponen a legislar sobre cuantos particulares antes enumerábamos, rectifican después y piensan siempre que van a encontrar algo nuevo en relación con los maleficios de los contratos y las cosas de que yo hace poco hablaba, sin darse cuenta de que, en realidad, están cortando las cabezas de la hidra.”<sup>517</sup> Aquí se refiere a Atenas y critica la naturaleza de su organización y modos de vida, también critica a los sofistas, que son partidarios de los cambios en las leyes, pero para Platón, los males no cesan, si no se corrige su causa.

No puede pensar que el verdadero legislador tenga que realizar ese tipo de leyes y constituciones, ni en la polis de buen régimen, porque en parte las descubre cualquiera y vienen por sí mismas de los modos de vivir anteriores, ni en la de mal régimen porque allí resultan sin provecho ni eficacia.

En materia de legislación ya no faltaba nada por establecer, sino lo relativo a cuestiones religiosas. Deriva directamente **de Apolo** establecer los más grandes, hermosos y primeros de todos los estatutos legales, así que la **legislación religiosa** corresponde a Apolo<sup>518</sup> y a la tradición.

Vuelve sobre el tema de **la justicia en la polis** “nuestra polis, si está rectamente fundada, será completamente buena, porque **será sabia, valiente, moderada y justa**”<sup>519</sup>. La ciudad bien fundada tiene cuatro virtudes, son **cuatro** las cualidades enumeradas, igual que lo serán las virtudes<sup>520</sup>.

---

<sup>515</sup> Parece estar hablando de sí mismo y de su papel crítico como filósofo y la respuesta negativa de Dionisio de Siracusa y la de la mayoría, como hará más adelante en el mito de la caverna.

<sup>516</sup> Rep. IV, 426 c. Isócrates en la *Antídotis*, 62, parece referirse a esto. “...serían mucho más útiles y superiores los discursos que critican los errores actuales, que los que aplauden las hazañas anteriores, y que conviene más aconsejar lo que se debe hacer que contar las obras del pasado.”

<sup>517</sup> *República*, IV, 426 d –e. Al monstruo de la hidra le volvían a salir las cabezas a medida que eran cortadas por Hércules. Homero *Odisea*, IV, 4, 61. Así vuelven a salir los males contra los sucesivos cambios del legislador.

<sup>518</sup> Apolo, el dios de la adivinación, representa el ideal de excelencia de la cultura griega, tenía su oráculo en Delfos, que era consultado no sólo por los griegos. Según la leyenda, dos águilas lanzadas por Zeus desde los extremos del mundo, Oriente y Occidente, se habían encontrado allí.

<sup>519</sup> *República*, IV, 427 e

<sup>520</sup> El número **cuatro** es un número con una simbología determinada en la filosofía pitagórica, geoméricamente representa el cuadrado y simbólicamente la justicia, igual que sucederá en Platón. Representa la ley universal e inexorable, clave de la naturaleza y del hombre. Es símbolo también de la justicia, igual que lo es en Platón, de la sensación y de la tercera dimensión, que es donde existimos los seres humanos, es física, a nivel geométrico se perciben formas como el cubo y la esfera y los sólidos platónicos.

Personifica la polis, tiene vida propia, cualidades o virtudes que recibe de las virtudes de los guardianes.

Continúa analizando las **cuatro cualidades**. La **primera** es la **sabiduría** (σοφία - sofía)<sup>521</sup>. “Y me parece que la primera que salta a la vista es la sabiduría;”<sup>522</sup> “Sabia me parece que es la polis de la que hemos estado hablando; pues es prudente.”<sup>523</sup>

“Y esto mismo, la prudencia, está claro que es algún conocimiento verdadero, ya que en ningún caso se decide bien por ignorancia, sino por conocimiento”<sup>524</sup> La **prudencia** (εὐβουλία – eubulía)<sup>525</sup> es algún tipo de conocimiento verdadero<sup>526</sup> (ἐπιστήμη – episteme), exige conocimiento, no procede de la ignorancia, no surge por casualidad, necesita aprendizaje, sería la sabiduría en su aspecto práctico, en el momento de actuar, y se plantea qué tipo de ciencia será la que haga que llamemos a una polis prudente. Descarta otros saberes como el de los constructores, la fabricación de muebles, el de los bronceístas y la producción agrícola.

Este conocimiento lo atribuye a determinados ciudadanos y consiste en resolver, no sobre aspectos particulares de la polis, sino sobre **toda la polis** “viendo el modo de que ésta lleve lo mejor posible sus relaciones en el interior y con las demás polis.”<sup>527</sup> Esta ciencia “es la de la **guardia o vigilancia**, la misma que se encuentra en los gobernantes (ἄρχοντες) que ahora llamamos guardianes perfectos (τέλειοι φύλακες - téleioi filakes)”<sup>528</sup>. A esta polis la llamará prudente y sabia. Para Platón es la naturaleza y el carácter de los dirigentes el que determina la personalidad de toda la polis.

Por linaje natural habrá un número reducido de estos verdaderos guardianes y por ellos, “la polis fundada conforme a naturaleza podrá ser **toda entera prudente** por

---

<sup>521</sup> En el mundo clásico equivale al sentido común un saber que no procede sólo del conocimiento, sino también de la naturaleza o carácter de la persona. El sentido común se puede definir como saber hacer y decir en cada momento lo más conveniente, se trata de un arte o intuición, porque el conocimiento se aplica a cada circunstancia.

<sup>522</sup> *República*, IV, 428 b. Aunque el traductor ha preferido utilizar la palabra “prudencia”, considero preferible la de “sabiduría”, aunque realmente son casi sinónimos, porque la prudencia en el sentido de saber hacer bien las cosas, es un componente de la sabiduría en su aspecto práctico, no en el teórico.

<sup>523</sup> *República*, IV, 428 b

<sup>524</sup> *República*, IV, 428 b. En esta parte el preferido apartarme de la traducción de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano y adapto la de C. Eggers Lan.

<sup>525</sup> Para José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Platón parte del **concepto pitagórico** de “εὐβουλία”, “buen conocimiento, **acierto** o prudencia política” y lo distingue de los otros conocimientos, aunque para ellos esto no implica que se limite a reproducir esa misma idea del saber como cualidad propia de sus guardianes, en mi opinión sí hay semejanza.

<sup>526</sup> La palabra griega “**episteme**”, se traduce siempre como “ciencia”, aunque en realidad, tanto para Platón como para Aristóteles, significa verdadero conocimiento, que no excluye el análisis racional, por lo que se puede interpretar la traducción de “ciencia” en el sentido empírico.

Para Platón y Aristóteles, *episteme* es un concepto de conocimiento universal que es verdad por necesidad. En este sentido, los objetos de la episteme no pueden cambiar. Para Platón, estos objetos existen en el mundo de las ideas. La *episteme*, para él, representa la forma más cierta de conocimiento, la que asegura un saber verdadero y universal. Éste se obtiene a través del razonamiento (*dianoia*) y a través de la intuición (*noesis*), que son en cierto modo complementarias, aunque considera la intuición superior a la primera.

<sup>527</sup> *República*, IV, 428 c

<sup>528</sup> *República*, IV, 428 d

la clase de gente más reducida que en ella hay, que es aquella que la preside y gobierna;”<sup>529</sup>.

Esta polis resulta totalmente dirigida, considera además que es consecuencia de la naturaleza y ésta a su vez de la educación. Cree que pueden existir guardianes perfectos y en ellos descansa la “perfección” de su polis.

La **segunda cualidad** es la **valentía** (ἀνδρεία – *andreía*), una especie de preservación, “una opinión formada por la educación bajo la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que se deben temer.”<sup>530</sup> Es salvación, porque reside en los que con la opinión formada por la educación, obedecen la ley y siempre, a pesar de los dolores o placeres, deseos o miedos, la cumplen. Se halla sólo en unos pocos, y por ellos toda la polis debe ser llamada valiente.

Aquí ya no habla del verdadero conocimiento (*episteme*), sino sólo de opinión (*dóxa*). Estos son los soldados<sup>531</sup> (στρατιώτης- *estratiótes*) elegidos y educados en la música y en la gimnasia “...para que, en virtud de su índole y crianza obtenida, se haga indeleble su opinión acerca de las cosas que hay que temer y las que no;”<sup>532</sup> Entre lo que deben temer se encuentra el placer, el pesar, el miedo y la concupiscencia. Después define lo que él considera **valentía**: “Esta fuerza y la preservación en toda circunstancia de la opinión recta y legítima acerca de las cosas que deben ser temidas y las que no,...”<sup>533</sup>

La **tercera cualidad**, es la **templanza**, (σωφροσύνη – *sofrosine*): “... La templanza es un orden y dominio de placeres y concupiscencias”<sup>534</sup>, “... ser dueños de sí mismos;”<sup>535</sup> “...quiere decir esa expresión que en el alma del mismo hombre haya algo que es mejor y algo que es peor; y cuando lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor, se dice que “aquel es dueño de sí mismo”, “lo cual es un alabanza, pero cuando, por mala crianza o compañías, lo mejor queda en desventaja y resulta dominado por la **multitud** de lo peor, esto se censura como oprobio,”<sup>536</sup> Se produce cuando en el alma lo que por naturaleza es mejor domina lo peor, curiosamente lo peor se opone a la unidad, es multitud, y puede surgir por una mala educación o por malas compañías.

Parece decir que la bondad natural del hombre domina, si la educación es la correcta, no está fuera del contexto general, en el que también habla de naturalezas malas o peores, pero aquí en realidad atribuye el resultado a la educación o a la imitación de lo malo.

Los deseos más sencillos y moderados son conducidos por **la razón**, por la lógica de la verdadera opinión y esto se encuentra en unos pocos, los de mejor naturaleza y educación. Pero los deseos y la inteligencia de los menores en número y más aptos vencerán en la polis a los deseos de los más numerosos y ruines.

La compara con la **armonía musical**, porque se debe hallar, a diferencia de las dos anteriores, no sólo en unos pocos, los de mejor naturaleza y educación, sino que, para que tenga templanza toda la ciudad, debe extenderse a todos los individuos, a los

---

<sup>529</sup> República, IV, 428 e - 429 a

<sup>530</sup> República, IV, 429 b-c

<sup>531</sup> Puede referirse a los hoplitas, pero no utiliza el mismo término.

<sup>532</sup> República, IV, 430 a

<sup>533</sup> República, IV, 430 b

<sup>534</sup> Puede significar deseo de bienes terrenos, riquezas.

<sup>535</sup> República, IV, 430 e

<sup>536</sup> República, IV, 431 a. Es la educación, o cuando ésta no falla los malos ejemplos, por tanto lo que determina para Platón que la naturaleza se incline hacia el bien o hacia el mal.

débiles, los fuertes y los de en medio. “*Es armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza*”.<sup>537</sup> Es superior porque es fruto de la razón, es el dominio de uno mismo sobre los placeres y deseos, este dominio en todos los ciudadanos genera concordia en la polis, lo que equivale a lograr la armonía, idea fundamental en el pensamiento pitagórico.

Hay una **jerarquía**: la templanza corresponde tenerla a todos, la valentía incluye la anterior y es propia de los guardianes, la prudencia o sabiduría incluye las dos anteriores y es propia de los gobernantes o dirigentes. De los guardianes exige además obediencia y de todos autodominio sobre los placeres.

Pasa a hablar de la **cuarta cualidad**, la **justicia**<sup>538</sup>, la **idea** por la que toda la polis alcanza su virtud, que consiste en “*hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades*”<sup>539</sup>, que cada grupo haga lo suyo. “*Parece que la fuerza que trabaja en favor de la virtud de la polis, que cada uno en ella realice lo que le es propio es igual*”<sup>540</sup> a la sabiduría, la moderación y la valentía.”<sup>541</sup> La justicia así entendida sería la suma de las otras tres virtudes, las tres anteriores afectan a los individuos de cada grupo, la justicia afecta al conjunto, a la relación de los ciudadanos de esos tres grupos y por tanto al mantenimiento de la jerarquía, que Platón considera especialización, en ellos, a que cada uno acepte su lugar. Parece que equivaldría a respetar la especialización y la jerarquía, que se establecen desde la educación. Nos presenta una polis sin libertad de elección, donde no caben los sentimientos, ni los errores, al menos en los gobernantes. ¿Es posible que exista alguien tan visionario o sabio que sepa exactamente lo que cada persona va a aportar al resto de la humanidad y que pueda evaluar las consecuencias de sus actos y actividades, sean estos brillantes, normales o incluso equivocados?

“*Y así, el temperamento y la práctica de lo que es natural de cada uno será reconocido como justicia*”<sup>542</sup> Platón considera justo que cada uno pueda realizar lo que le corresponde por naturaleza, y que cada uno acepte pertenecer a su grupo. Critica que cualquiera, sin tener mérito, pretenda realizar las actividades propias de los otros, el artesano la del guardián, o el guardián la del gobernante, estos cambios los considera ruinosos para la polis, “*...el entrometimiento y trueque mutuo de estas tres clases es el mayor daño de la ciudad*.”<sup>543</sup> Podría incluso calificarse como crimen y el mayor crimen contra la propia polis hay que calificarlo como injusticia. Esto parece esconder una queja personal, como si todos los mejores tuviesen la obligación de querer gobernar, es decir dirigir la polis, actividad que él no pudo realizar por las circunstancias políticas del Atenas de su tiempo.

Ahora traslada **al individuo** estas ideas, partiendo del presupuesto de que si se predica de una cosa la igualdad con otra, da lo mismo que sea más grande o más pequeña. “*De modo que el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa, en lo que se refiere a la idea de justicia, sino que será semejante a ella*”, ya que a la polis la naturaleza y modos de ser “*no llegan de ninguna otra parte, sino de nosotros mismos*.”<sup>544</sup> En matemáticas no, la igualdad no cambia aunque se repita siempre, pero

<sup>537</sup> *República*, IV, 432 a. Se refiere a la razón sobre los deseos del cuerpo.

<sup>538</sup> La cuarta virtud tiene que ser la justicia, porque el número cuatro en el pensamiento pitagórico es el símbolo precisamente de la justicia.

<sup>539</sup> *República*, IV, 433 a

<sup>540</sup> No traduzco “ἐνάμυλλον” como competidora o rival, sino en la idea de igualdad.

<sup>541</sup> *República*, IV, 433 d

<sup>542</sup> *República*, IV, 433 e. En esta frase me aparto de la traducción de los autores.

<sup>543</sup> *República*, IV, 434 c

<sup>544</sup> *República*, IV, 435 e

en la realidad, sí es importante que haya más cantidad de algo, un bosque no es igual a un árbol, ni un pozo a una gota de agua. Hay una deformación matemática.

Se plantea si **el alma** tiene en sí misma esos tres mismos modos de ser y la compara con los tipos de polis que resultan de cada una, de los que enumera tres, coléricas como Tracia y Escitia, amante del saber como la de Ática y las codiciosas como Fenicia y Egipto. Se plantea determinar si al actuar lo hacemos con el alma entera o con cada una de sus virtudes. *“Lo que ya es más difícil, es saber si lo hacemos todo por medio de una sola especie o si, siendo éstas tres, hacemos cada cosa por una de ellas.”*<sup>545</sup>

Para su demostración va a utilizar el **principio de no contradicción**. *“Es claro que un mismo ser no admitirá el hacer o sufrir cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto; de modo que, si hallamos que en dichos elementos ocurre eso, vendremos a saber que no son uno solo, sino varios.”*<sup>546</sup> Sin embargo parece ser consciente de que el principio de contradicción no puede probarse: *“... dejemos sentado que eso es así y pasemos adelante, reconociendo que si en algún modo se nos muestra de modo distinto que como queda dicho, todo lo que saquemos de acuerdo con ello quedará vano.”*<sup>547</sup>

*“Cada apetito no es apetito o más que de aquello que le conviene por naturaleza; y cuando le apetece de tal o cual calidad, ello depende de algo accidental que se le agrega.”*<sup>548</sup> Habla de la ciencia y que su objeto la determina, aunque la ciencia no sea de la misma naturaleza que su objeto, y según sea éste se la nombra de distinta manera. Cuando la ciencia no tiene por objeto el de la ciencia en sí, sino otro determinado, queda determinada como ciencia pero no se le llama ciencia a secas, sino ciencia especial de algo que se ha agregado, como ocurre por ejemplo con la medicina.

Existen **tres naturalezas o modos de ser en el alma**, igual que en la ciudad hay tres grupos: el comerciante (χρηματιστικόν), el auxiliar (ἐπικουρητικόν) y el consejero (βουλευτικόν)<sup>549</sup>.

Se mantiene la **unidad** del alma con tres partes: la racional cuya virtud es la sabiduría; la irascible cuya virtud es la capacidad de acción, aliada de la razón y súbdita a la vez. Las dos se mantienen en armonía gracias a la música y la gimnástica y se imponen sobre la concupiscible, la que mayor parte del alma de cada cual ocupa, que *“es por naturaleza insaciable de riquezas”*<sup>550</sup> Y a la que tienen que vigilar, *“no sea que, respecto de lo que llamamos placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte y, dejando de obrar lo propio suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vida de todos.”*<sup>551</sup> Aquí parece referirse claramente a la situación política que vivía Atenas en su época, al poder de los ambiciosos al que él se oponía.

Las dos primeras son superiores a la concupiscible y la justicia consiste en que cada parte realice lo que le es propio. También hay una jerarquía, la parte irascible debe

---

<sup>545</sup> República, IV, 436 b

<sup>546</sup> República, IV, 436 b. Según los traductores lo explica para adelantarse a la posible respuesta de los partidarios de Heráclito que parece que miraban el principio.

<sup>547</sup> República, IV, 437 a

<sup>548</sup> República, IV, 437 e a

<sup>549</sup> Aquí cambia el término para designar otra función.

<sup>550</sup> República, IV, 442 a

<sup>551</sup> República, IV, 442 a-b

obedecer a la racional y esto se consigue por la educación. La concupiscible es insaciable de riquezas. Su virtud es la templanza que surge de la armonía con la irascible y del convencimiento en ambas de que la parte racional debe mandar y no se sublevan contra ella. Aquí puede aludir a las sublevaciones y ataques que sufrieron los pitagóricos cuando eran los gobernantes como sucedió en Crotona.

La **justicia** es el resultado de la armonía de las tres y surge de respetar la especialización, de aceptar que a lo racional sea a quien le corresponde el gobierno, por la prudencia y el control que ejerce sobre toda el alma. *“Y en realidad la **justicia** parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay; cuando éste no deja que ninguna de ellas haga lo que es propio de las demás, ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino que, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres sonidos de una armonía ... y después de enlazar todo esto y conseguir de esta variedad su propia **unidad**, entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados, y en todo esto juzga y denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado, y sabiduría al verdadero conocimiento que la presida, y acción injusta, en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas, e ignorancia, a la opinión que la rija.”*<sup>552</sup>

La acción justa y buena está presidida por la sabiduría o prudencia, entendida como ciencia o verdadero conocimiento y la acción injusta está presidida por la ignorancia u opinión.

La injusticia sería el enfrentamiento o división de esos tres elementos, su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra toda el alma para gobernar en ella sin pertenecerle el mando.

Para Platón esto además es lo conforme a la naturaleza *“¿Y el producir justicia, dije, no es disponer los elementos del alma para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia, el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza?”*<sup>553</sup>

La **virtud** será una cierta salud, belleza y bienestar del alma; y el vicio, enfermedad, fealdad y flaqueza de la misma. Vuelve al inicio de la discusión, se cierra el círculo por las consecuencias y en contra de la opinión de Trasímaco, establece la preferencia de obrar con justicia y no con injusticia, porque si no podemos vivir cuando se destruye la naturaleza del cuerpo, con más razón no se puede vivir si se pervierte la naturaleza de aquello por lo que vivimos, es decir, cuando se pervierte el alma.

En conclusión, considera que hay **una sola especie de virtud** e innumerables formas de vicio. Y al establecer que son cuatro los más importantes vuelve a trasladarse al plano de la polis y habla de cuatro formas de gobierno<sup>554</sup>.

---

<sup>552</sup> República, IV, 443 c- 444 a

<sup>553</sup> República, IV, 444 d

<sup>554</sup> El principio de la **unidad de la virtud** y la variedad del vicio había sido defendido también por los pitagóricos y fue repetido después por Aristóteles en su obra *Ética a Nicómaco* ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1106 b

Empieza a hablar de las **formas de gobierno** y establece que son **cinco**, en realidad son cuatro, porque la presidida por un hombre solo o por varios que respeten las leyes de la polis que él establece, lo declara una sola especie que puede recibir dos denominaciones, reino y aristocracia respectivamente<sup>555</sup>.

---

<sup>555</sup> *República*, IV, 445 e. Aquí no diferencia la monarquía de la aristocracia en el *Político* (302 y ss), al hablar de las formas de gobierno hace una distinción clara entre los dos primeros.



## LIBRO V

### Sinopsis

Trata el tema de la comunidad de mujeres e hijos y el de la igualdad de hombres y mujeres.

### Contenido

Una vez que ha establecido el tipo de polis y de constitución que califica como buena y recta y también la clase de hombre así, se dispone a analizar las cuatro formas de organización política y de almas malas, según el orden en que nacen unas de otras, pero Adimanto, a instancias de Polemarco, antes de dejarle proseguir, le pide que explique en qué consiste la **comunidad de mujeres e hijos** y su educación. Glaucón y Trasímaco se unen a la petición. Glaucón le pide que explique en qué consiste la comunidad de mujeres e hijos para los guardianes (φύλακες) y cómo será su educación en la infancia, antes incluso de comenzar su formación.

Sócrates es consciente de lo difícil que es explicarlo porque se puede considerar o bien irrealizable, o bien viable, pero en este caso se dudará de su bondad, y admite que es un tema sobre el cual todavía duda e investiga. Duda de lo acertado de su exposición y teme arrastrar a sus amigos con ella, preferiría exponerla entre enemigos porque *“considero menos grave matar involuntariamente a una persona que engañarla en lo relativo a la nobleza, bondad y justicia de las instituciones”*.<sup>556</sup>

Va a explicarla en relación a los guardianes (φύλακες), que parece incluir la de los dos primeros grupos, con sus mujeres e hijos. No describe la de artesanos y comerciantes, lo que será criticado por Aristóteles<sup>557</sup>.

Recuerda la comparación que hizo sobre los hombres como guardianes de un rebaño y pasa a hablar de las **mujeres**, haciendo un paralelismo total entre hombres y animales, si no se hace diferencia entre las hembras y los machos de los perros a la hora de vigilar el rebaño o cazar, tampoco se hará con las mujeres. Compara a las mujeres con las hembras de los perros guardianes que deben vigilar y cazar en común con ellos, pero como no se puede emplear a un animal en las mismas tareas si no se le da también la misma educación, si las mujeres, aunque más débiles, deben realizar las mismas tareas que los hombres, será necesario darles las mismas enseñanzas, en música, gimnasia y arte militar. Se adelanta a la crítica de los que considerarían ridículo que las mujeres se ejerciten desnudas y recuerda que esto ya había parecido vergonzoso a los griegos respecto a los hombres<sup>558</sup>, cuando comenzaron los cretenses a usar los gimnasios y les siguieron los lacedemonios<sup>559</sup>, hasta que la experiencia demostró que aquello era lo mejor y *“lo ridículo que veían los ojos se disipó ante lo que la razón*

---

<sup>556</sup> República, V, 451 a

<sup>557</sup> Aristóteles, Político, 1264 a, 18: *“Aunque casi la totalidad de la ciudad está formada por la multitud de los demás ciudadanos, acerca de los cuales no se ha definido nada: ni si las posesiones de los agricultores deben ser comunes, o cada uno las suyas, ni tampoco si sus mujeres e hijos deben ser privados o comunes.”*

<sup>558</sup> Herodoto, I, 10: *“... Entre los lidios - como entre casi todos los bárbaros en general-, ser contemplado desnudo supone una gran vejación hasta para un hombre.”*

<sup>559</sup> Platón aquí contradice a Tucídides, I, 6, que considera que los lacedemonios fueron los primeros que usaron los gimnasios.

*designaba como más conveniente.*”<sup>560</sup> La razón se opone a la información de los sentidos y es superior porque su objetivo es el bien.

Defiende la **igualdad entre hombres y mujeres**. Esta mayor igualdad se daba en la sociedad espartana y también en la comunidad pitagórica.

Pasa a discutir si las hembras humanas pueden por naturaleza compartir todas las tareas del sexo masculino o ninguna, o pueden compartir unas sí y otras no y a qué clase pertenecen las ocupaciones militares.

La objeción de Glaucón es que parece defender una **contradicción**, porque en la nueva polis había considerado necesario que cada uno ejerciese un solo oficio, el que su naturaleza le dictase y no puede negarse que la naturaleza de la mujer difiere de la del hombre, y por tanto también deberían ser distintas las labores de cada sexo, mientras que ahora parece afirmar lo contrario, que hombres y mujeres hagan lo mismo teniendo naturalezas distintas.

Para evitar esta contradicción plantea que es necesario considerar de qué clase es y a qué afecta la diversidad o identidad de naturalezas que se definían al atribuir ocupaciones diferentes a naturalezas diferentes. Para Platón, aunque no lo dice claramente, las diferencias físicas no son suficientes para hablar de naturalezas distintas. *“Si los sexos de los hombres y de las mujeres se nos muestran sobresalientes en relación con su aptitud para algún arte u otra ocupación, reconoceremos que es necesario asignar a cada cual las suyas. Pero si aparece que sólo difieren en que las mujeres paren y los hombres engendran, en modo alguno admitiremos como cosa demostrada que la mujer difiera del hombre con relación a aquello de que hablábamos; antes bien seguiremos pensando que es necesario que nuestros guardianes y sus mujeres se dediquen a las mismas ocupaciones.”*<sup>561</sup>

Continúa su argumento diciendo que los caracteres bien dotados tiene unas dotes naturales, y todas las que él establece se refieren al intelecto: aprender las cosas fácilmente, ir más allá de lo aprendido, tener memoria, y que las fuerzas corporales sirvan eficazmente a la inteligencia. Y aunque los hombres aventajan en todos estos aspectos a las mujeres, afirma que no hay en la polis ninguna ocupación propia de la mujer como tal, *“...las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores, y el hombre también a todas; únicamente que la mujer es en todo más débil que el varón.”*<sup>562</sup> Por esta razón no se deben imponer todas las obligaciones a los varones y ninguna a las mujeres, porque también existen mujeres aptas para ser guardianas y otras que no lo son. *“Así, pues, la mujer y el hombre tienen las mismas naturalezas en cuanto toca a la vigilancia de la polis, sólo que la de aquélla es más débil y la de éste más fuerte.”*<sup>563</sup>

No son distintas las naturalezas del hombre y de la mujer, porque las dotes naturales de carácter intelectual están establecidas en ambos, aunque la mujer es más débil que el varón, tienen las mismas naturalezas respecto a la vigilancia, guardia o defensa de la polis. Estas son las mujeres que deben unirse a los hombres de la misma clase y compartir a la vigilancia con ellos, *“ya que son capaces de hacerlo y su*

---

<sup>560</sup> República, V, 452

<sup>561</sup> República, V, 454 d - e

<sup>562</sup> República, V, 455 d - e

<sup>563</sup> República, V, 456 a

*naturaleza es afín a la de ellos.*<sup>564</sup> Por esta razón no es antinatural enseñar música y gimnástica a las mujeres de los guardianes.

Una vez que ha establecido que no se legislaba de forma irrealizable ni quimérica, sino que es factible, porque la ley que ha establecido está de acuerdo con la naturaleza, aunque para él el sistema que se practica<sup>565</sup> por el contrario se opone a ella, falta establecer si hacerlo así es lo mejor.

Establece el siguiente razonamiento: si hay hombres mejores y otros peores, y si en la polis que él propone, la educación en música y gimnástica consigue mejorar a los guardianes y también las mujeres así educadas, y éstos son los mejores de todos los ciudadanos, no puede haber nada más ventajoso para una polis que vivan en ella mujeres y hombres dotados de toda la excelencia posible.

Defiende que las mujeres se eduquen exactamente igual que los hombres para ser guardianas y por tanto siguiendo la costumbre también deben ejercitarse desnudas. *“Para educarse así deberán desnudarse las mujeres de los guardianes... y tomarán parte tanto en la guerra como en las demás tareas de vigilancia pública, sin dedicarse a ninguna otra cosa; sólo que las más llevaderas de estas labores serán asignadas más bien a las mujeres que a los hombres, a causa de la debilidad de su sexo”*<sup>566</sup> Los hombres no deben reírse de ellas *“porque lo útil es hermoso y lo nocivo es feo.”*<sup>567</sup>

De todas estas consideraciones hace derivar una **ley**, la que se refiere a la comunidad de mujeres e hijos en el grupo de los guardianes: *“Esas mujeres deberán ser comunes para todos esos hombres, y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre.”*<sup>568</sup> Plantea que esta ley todavía generará más incredulidad que la anterior en relación a su posibilidad y utilidad. Glaucón le responde que sobre su utilidad puede que no, el problema es si se puede llegar a realizar o no.

**Primero** dice que va a analizar si esta ley es **beneficiosa** y después si es **posible**.

Realmente establece que en su polis la posibilidad se debe a la obediencia a las leyes o al espíritu de las mismas por parte de los gobernantes y los auxiliares. *“... si los gobernantes son dignos de ese nombre, e igualmente sus auxiliares, estarán dispuestos los unos a hacer lo que se les mande, y los otros a ordenar obedeciendo también ellos a las leyes o bien siguiendo el espíritu de ellas en cuantos aspectos les confiemos.”*<sup>569</sup> Y piensa que por el modo de vida en común que ha establecido para ellos, les impulsará a unirse los unos con los otros una necesidad innata. *“Y como tendrán **casas comunes** y **harán sus comidas en común**, sin que nadie pueda tener en particular nada semejante, y como estarán juntos y se mezclarán unos con otros, tanto en los gimnasios como en los demás actos de su vida, una necesidad innata les impulsará, me figuro yo, a unirse los unos con los otros.”*<sup>570</sup> Puede estar refiriéndose a la libre elección de la pareja, sin decisiones de los padres o familias, porque después considera que no sería decoroso que se unieran promiscuamente, por lo que se deben instituir matrimonios, que serán más santos cuanto más beneficiosos.

---

<sup>564</sup> República, V, 456 b

<sup>565</sup> Se refiere a la realidad del Atenas de su época.

<sup>566</sup> República, V, 457 a - b

<sup>567</sup> República, V, 457 b

<sup>568</sup> República, V, 457 c - d

<sup>569</sup> República, V, 458 b - c

<sup>570</sup> República, V, 458 c - d

Para lograr que sean beneficiosos, igual que se hace en la selección de razas de animales, y que de esas uniones nazcan los mejores, establece que es posible que los gobernantes utilicen **la mentira y el engaño** por el bien de sus gobernados.

*“De lo convenido se desprende la necesidad de que los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible, y los peores con las peores al contrario; y si se quiere que el rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar la prole de los primeros, pero no la de los segundos. Todo esto ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea también que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia.”*<sup>571</sup> El **fin justifica los medios** para lograr la selección. Este planteamiento defiende la eugenesia, y hace una asimilación total entre el ser humano y los demás animales, olvidando la importancia de los sentimientos o incluso de la razón en el ser humano, la razón que nos hace libres a diferencia de los animales. Por otra parte, la historia demuestra que tanto Esparta, como Alemania, donde se llevaron a cabo estas prácticas también sucumbieron, porque realmente nadie puede saber en qué consiste lo mejor<sup>572</sup>.

El **número de matrimonios** también se deja al arbitrio de los gobernantes, y se establecerá según las necesidades, para mantener más o menos constante el número de ciudadanos, para que la polis **no esté sometida al cambio**. *“...que, teniendo en cuenta las guerras, epidemias y todos los accidentes similares, harán lo que puedan por mantener constante el número de los ciudadanos, de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible.”*<sup>573</sup>

Plantea inventar **un sorteo amañado**, *“de modo que los seres inferiores tengan que acusar a su mala suerte, pero no a los gobernantes.”*<sup>574</sup> Al mismo tiempo se dará mayor libertad para yacer con las mujeres a los jóvenes que se distinguen en la guerra o en otra cosa y esto le parece un buen pretexto para que de este tipo de hombres nazca la mayor cantidad posible de hijos. Platón le da tanta importancia a la genética como a la educación, pero mientras la genética se puede mejorar, aplicando los métodos que se utilizan con los animales, la educación que él establece la considera perfecta. La naturaleza para él se equivoca más que la razón.

Habrán **organismos encargados de la crianza** de estos niños, *“... tomarán a los hijos de los mejores y los llevarán a la inclusa, poniéndolos al cuidado de unas ayas que vivirán aparte, en cierto barrio de la ciudad; en cuanto a los de los seres inferiores - e igualmente si alguno de los otros nace lisiado”*<sup>575</sup>, *los esconderá, como es debido, en un lugar secreto y oculto.”*<sup>576</sup> Este tipo de crianza y educación ya se realizaba en Esparta, tal como cuenta Plutarco al referirse al tipo de educación establecida por Licurgo<sup>577</sup>.

Establece la necesidad de que los hijos nazcan de padres que estén en la época de apogeo del cuerpo y de la mente, que es para la mujer de los veinte hasta los cuarenta

---

<sup>571</sup> República, V, 459 e

<sup>572</sup> Lo mejor quizá consista en seleccionar las mejores ideas contrastadas por su resultado a lo largo del tiempo, mezclado con la generosidad de ponerse en el lugar del otro.

<sup>573</sup> República, V, 460 a

<sup>574</sup> República, V, 460 a

<sup>575</sup> En Esparta, como atestigua Plutarco, *Licurgo*, 16, los niños deformes eran arrojados a un precipicio del monte Taígeto.

<sup>576</sup> República, V, 460 c

<sup>577</sup> Plutarco, *Licurgo*, 16

años y para el hombre de los treinta hasta los cincuenta y cinco años<sup>578</sup>. Si nos respetan esta ley o alguno toca a las mujeres casaderas sin que los aparee un gobernante, el hijo será declarado bastardo, ilegítimo y sacrílego. Si superan esa edad se les puede dejar que cohabiten libremente con quien quieran, excepto parientes hasta el tercer grado, es decir lo reduce a los de la misma generación. “*excepto un hombre con su hija o su madre o las hijas de sus hijas o las ascendientes de su madre, o bien una mujer con su hijo o su padre o los descendientes de aquél o los ascendientes de éste*,”<sup>579</sup> Finaliza la descripción de cómo será la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes de su polis. Medidas y criterios muy parecidos eran los que Licurgo había establecido en Esparta, según cuenta Jenofonte<sup>580</sup>.

Para establecer si éste es el mejor de los sistemas, se plantea cuál es el mayor bien que puede existir para la organización de una polis, el objetivo que debe tener el legislador al dictar sus leyes y cuál es el mayor mal, para luego establecer si lo que él propone es bueno pues malo.

Vuelve a defender la importancia de la **unidad en la polis**. “*¿Tenemos, pues, mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una sola? ¿O bien mayor que aquello que la agrupe y aúne?*”<sup>581</sup> La más unida es la que tendrá mejor gobierno. Lo que une la polis es la comunidad de alegrías y penas, cuando el mayor número posible de ciudadanos goce y se aflija de manera parecida ante los mismos hechos felices o desgraciados.

Él defiende entonces que la polis mejor gobernada es aquella en la que exista **comunidad de mujeres e hijos**: “*La polis en que haya más personas que digan del mismo modo y con respecto a lo mismo las palabras “mío” y “no mío”*”<sup>582</sup>

También la que se parezca lo más posible a **un solo hombre**, “*...cuando a uno solo de los ciudadanos le suceda cualquier cosa buena o mala, una tal polis reconocerá en gran manera como parte suya aquel a quien le sucede, y compartirá toda ella su alegría o su pena.*”<sup>583</sup>

En primer lugar analiza la contribución que la comunidad de mujeres e hijos aporta a la unidad. Compara su polis con otras en las que también existen gobernantes y pueblo, y todos se consideran conciudadanos. Pero en la mayoría de éstas el pueblo llama a los gobernantes señores y éstos al pueblo siervos; en las regidas democráticamente igual que en su polis los llama gobernantes, pero en su polis además los considera salvadores y protectores, mientras que los gobernantes consideran a los ciudadanos pagadores de salario y sustentadores. En las otras los gobernantes se consideran colegas de gobierno, pero unos son amigos y otros extraños. En su polis un gobernante considera a los otros como compañero de guarda, ninguno es extraño porque cualquiera con quien se encuentre puede ser de su familia<sup>584</sup>. No importan sólo los nombres, sino que tienen que comportarse de acuerdo con ellos, “*cumpliendo con*

---

<sup>578</sup> La edad en otros textos varía, en los hombres desde los 25 hasta los 35 y en las mujeres de los 16 a los 20.

<sup>579</sup> *República*, V, 461 c

<sup>580</sup> Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 1

<sup>581</sup> *República*, V, 462 c

<sup>582</sup> *República*, V 462 c

<sup>583</sup> *República*, V, 462 d - e

<sup>584</sup> Platón exagera y las objeciones de Aristóteles en la *Política* son bastante acertadas, porque en esa polis no se sabe quién ha podido tener hijos y porque en ese tipo de comunidad los afectos se diluyen.

*relación a sus padres cuanto ordena la ley acerca del respeto y cuidado a ellos debido...*<sup>585</sup>

A este modo de pensar y de hablar le sigue la comunidad de goces y penas porque participarán más que los de otra polis de algo común, cuya causa es la comunidad de mujeres e hijos entre los guardianes.

Pasa ahora a defender la **comunidad de bienes**, a la que ya se refirió antes y explica su **contribución a la unidad**. “...tales hombres no debían tener casa, ni tierra, ni propiedad alguna, sino que, tomando de los demás su sustento como pago de su vigilancia, tienen que hacer sus gastos en común, si deben ser verdaderos guardianes.”<sup>586</sup>

Estas formas de comunidad los perfeccionan más todavía como verdaderos guardianes y evita que se desgarre la ciudad, porque no tienen ninguna cosa propia, excepto su cuerpo. Podrían desaparecer los procesos y acusaciones mutuas por la propiedad de los bienes, por los hijos o por los allegados; también desaparecerían por violencias o ultrajes, aunque sí se les permitirá defenderse de los de su misma edad<sup>587</sup> y así se conseguirá una paz completa basaban las leyes. De esta forma el resto de la ciudad no se apartará de ellos, ni se dividirá contra sí misma. Plantea que la división entre los gobernantes es la causa de la división en la polis, con esta idea critica la desunión de Atenas en su propia época.

Otros males menores de los que se verían libres serían, no tener que adular a los ricos, ni preocuparse por la educación de los hijos, ni la necesidad de conseguir dinero para alimentar a sus siervos, pidiendo prestado o negando la deuda, o buscando recursos para entregarlos a las mujeres o siervos y confiarles la administración<sup>588</sup>.

Viviendo de esta forma llevarán una vida más feliz que la de los vencedores de Olimpia, porque su victoria es más hermosa y el sustento que les da el pueblo más completo. “Su victoria es la salvación del pueblo entero y obtienen por corona, tanto ellos como sus hijos, todo el sustento que su vida necesita: reciben en vida galardones de su propia patria y al morir se les da condigna sepultura.”<sup>589</sup> La propiedad común de los guardianes ni siquiera es propiedad, realmente es un **usufructo** limitado que disfrutaban en común, los dueños serían los demás ciudadanos, tampoco es una propiedad pública porque la polis no es la propietaria.

Contesta a la objeción que le había hecho Adimanto de que de esta manera no hacía felices a los guardianes, porque pudiendo tener todos los bienes de los ciudadanos, no tenían nada, porque ya se ha visto que la vida de esos auxiliares es más hermosa y mejor que la de los vencedores olímpicos.

Una vez razonado que la ley que establece la comunidad de bienes, mujeres e hijos es beneficosa, pasa a examinar si esa comunidad es **posible** en los hombres, igual que en otros animales y hasta dónde puede serlo.

En lo relativo a **la guerra** deben combatir en común y llevar a ella a todos los hijos que tengan crecidos, para que vean el trabajo que tienen que hacer cuando lleguen

---

<sup>585</sup> República, V, 463 d

<sup>586</sup> República, V, 464 b - c

<sup>587</sup> Defenderse sin armas era una de las costumbres espartanas, según cuenta Jenofonte en la Constitución de los lacedemonios, IV, 6.

<sup>588</sup> Esta situación caracterizaba a Atenas en esa época.

<sup>589</sup> República, V, 465 d -e

a la madurez y además de ver, deben servir y ayudar en toda las cosas de la guerra obedeciendo a sus padres y a sus madres. Igual que hacen los alfareros, los guardianes deben educar a sus hijos con la práctica y observación de lo que conviene a su arte. La única concesión que hace es que sus padres les lleven sólo a las campañas que no sean arriesgadas y que su jefe sea apto por su experiencia y edad, adecuado para dirigir a los niños. Platón es incluso más exigente que lo que se establecía en Esparta, porque es partidario de que si algún niño se retira de la batalla, por su cobardía pase a ser artesano o labrador, y si cae prisionero no ir a buscarle. Mientras que, si destaca por su valor, debe poder besar a todos sus compañeros, sin que nadie pueda rehusarlo, y ser besado por ellos. El valiente ya había establecido que tendría a su disposición mayor número de bodas que los demás, para que pudiera tener una descendencia más numerosa. Penaliza a los cobardes y premia a los valientes, con el placer y los honores que se les rendirán en los sacrificios y en todas las ocasiones semejantes, con himnos y con banquetes. Si mueren en la guerra o en la vejez, la divinidad establecerá cómo se les debe enterrar y con qué distinción a estos hombres divinos y se venerarán sus sepulcros.

En relación al **comportamiento con los enemigos** establece que para respetar la raza griega y evitar su propia esclavitud ante los bárbaros, no deben hacer esclavos a los griegos, tampoco después de la victoria deben despojar a los muertos de nada, excepto de sus armas, deben enterrar los cadáveres de los enemigos, tampoco es partidario de llevar las armas a los templos y menos las de los griegos, ni de devastar la tierra helénica o incendiar las casas, sino sólo quitar la cosecha del año, porque distingue entre la sedición, que es la enemistad interna y la guerra que es enemistad con lo ajeno.

Adopta todas estas medidas porque defiende el **panhelenismo**, “...afirmo que la raza griega es allegada y pariente para consigo misma, pero ajena y extraña en relación con el mundo bárbaro. Sostendremos, pues, que los griegos deben combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que ésta enemistad debe llamarse guerra; pero cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que siguen todos siendo amigos por naturaleza, que con ello Grecia enferma y se divide y que ésta enemistad debe ser llamada sedición.”<sup>590</sup> Los griegos deben pensar como hombres civilizados que se van a reconciliar y que no van a guerrear eternamente.

Como la polis que va fundar será una polis griega, sus ciudadanos serán buenos y civilizados, amantes de Grecia y participarán de los mismos ritos religiosos que los demás griegos, considerarán sedición su discordia con otros griegos, no guerra, y se portarán como personas que deben reconciliarse, por lo que no los castigarán ni con la esclavitud, ni con la muerte, siendo para ellos verdaderos correctores y no enemigos. Por ser griegos, no talarán Grecia, ni incendiarán sus casas, ni admitirán que en cada ciudad sea todos enemigos suyos, lo mismo hombres que mujeres que niños; sólo admitirán que hay unos pocos enemigos, los autores de la discordia, y sólo llevarán la reyerta hasta el punto que los culpables sean obligados a pagar la pena por la fuerza del dolor de los inocentes. Con los bárbaros en cambio deberán portarse “como ahora se portan los griegos unos con otros.”<sup>591</sup> Critica la desunión de los griegos, la guerra con Esparta y culpa de ella a los políticos.

Después de este inciso Glaucón le recuerda que la cuestión es tratar **si es posible su régimen político**. Platón contesta diciendo que investigaba lo que era en sí la justicia y lo que era el hombre perfectamente justo o injusto como modelos para poder

---

<sup>590</sup> República, V, 470 c - d

<sup>591</sup> República, V, 471 b

reconocer que el que más se parezca a ellos, debe tener también una suerte parecida, pero no lo hizo con el propósito de hacer ver que era posible la existencia de esos hombres, y que igual que un pintor no puede demostrar que exista realmente un hombre que ha pintado, su discurso no pierde fuerza si no puede demostrar que es posible establecer esa polis que deriva del modelo que ha construido de buena polis.

Admite que su polis es un **modelo** y que no se puede llevar a la práctica tal como se enuncia, porque es natural que la realidad se acerque menos a la verdad que la palabra, pero se conforma si es capaz de descubrir cómo administrar una polis que se acerque a ese modelo.

Después de admitir que es imposible constituir una polis exactamente igual a la que él plantea, que realmente es un modelo, pasa analizar lo que se hace mal en las polis y lo que es necesario, en lo mínimo posible, para cambiarlas y así parecerse a su polis. Cree que cambiando una sola cosa cambiaría todo. Esa cosa no es más que **unir la filosofía con el ejercicio del poder** y establece: “*A menos que los filósofos reinen en las polis o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los de género humano;*”<sup>592</sup> Mientras esto no suceda cree que su polis no verá la luz del sol. En mi opinión esta defensa es una defensa no ideal, sino real, una defensa de la situación que se daba realmente, cuando los pitagóricos ocupaban los gobiernos de muchas polis, que en su mayoría llegaron a ser prósperas y justas, y de las que fueron expulsados. Esta idea sobre la unidad de las dos actividades es una idea también expresada por Pitágoras según cuenta Diógenes Laercio: “*Que no es bueno dedicarse continuamente a escrutar los cielos, sino que es mejor velar también con ahínco por la patria.*”<sup>593</sup>

Platón reconoce que le infunde miedo decirlo y Glaucón le dice que si no convence con argumentos de que esa polis es la única que puede realizar la felicidad en lo público y lo privado, se echará sobre él con todas sus fuerzas una multitud de hombres armados. Esto mismo es lo que sucedió en Crotona, y a él le sucedió también algo parecido en Siracusa.

Para que esto no suceda, le parece necesario decir quiénes son los filósofos que deben gobernar la ciudad y también para poder defenderse enseñando que a unos les es propio por naturaleza tratar la filosofía y dirigir la ciudad, y a los otros seguir al que dirige. Puede que considere que los ataques a los pitagóricos se deben al desconocimiento, lo cual refleja también su **intelectualismo moral**. “*Me parece, por tanto, necesario, si es que hemos de salir libres de esas gentes de que hablas, que precisemos quiénes son los filósofos a que nos referimos cuando nos atrevemos a sostener que deben gobernar la ciudad; y esto a fin de que, siendo bien conocidos, tengamos medios de defendernos mostrando que a los unos les es propio por naturaleza tratar la filosofía y dirigir la ciudad, y a los otros no, sino, antes bien, seguir al que dirige.*”<sup>594</sup>

---

<sup>592</sup> República, V, 473 d

<sup>593</sup> Diógenes Laercio, Vida de los filósofos ilustres, VIII, 49,50

<sup>594</sup> República, V, 474 b - c



El que ama, ama todo, no una parte, el amante de la sabiduría la desea toda entera, disfruta de toda enseñanza y ama **contemplar la verdad**, “...son capaces de dirigirse a lo bello en sí y de contemplarlo tal cual es.”<sup>595</sup>.

Diferencia entre el que sólo cree en las cosas bellas, pero no en la idea de belleza y el filósofo que sí puede entender la idea en sí y percibirla. “*El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño o despierto? ... El que, al contrario que éstos, entiende que hay algo bello en sí mismo y puede llegar a percibirlo, así como también las cosas que participan de esta belleza, sin tomar a estas cosas participantes por aquello de que participa, ni a esto por aquéllas, te parece que éste vive en vela o en sueño?*”<sup>596</sup> Por tanto el filósofo cree en las ideas, y no las confunde con las cosas materiales e individuales, que participan de ellas.

Diferencia entonces entre el **conocimiento y la opinión**. “...el pensamiento de éste diremos rectamente que es saber de quién conoce, y el del otro parecer de quien opina.”<sup>597</sup> La opinión sería el intermedio entre el saber y la ignorancia conocimiento sobre algo que exista y que no exista, suponiendo que exista tal cosa.

El **verdadero conocimiento** se dirige por naturaleza a lo que existe, para conocer lo que es el ser (la idea). La **opinión** es algo más oscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia, es un término medio entre uno y otra, se dirige a lo que existe y no existe. Los dos son **potencias**, que son un género de seres (forma de los seres) por medio de los cuales nosotros podemos lo que podemos.

Ahora pasa a hablar de **la idea**, que es siempre idéntica a sí misma, es una. **Las cosas** en cambio participan siempre de dos cualidades, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto. Aquí aparece también la consideración de la unidad y de la dualidad con criterios pitagóricos. La unidad genera lo que existe, mientras que la dualidad es ilimitada<sup>598</sup>.

Establece quienes son los que opinan y quienes los que conocen. La mayoría se mueve en el campo de la opinión: “*Hemos descubierto, pues, según parece, que las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello y de las demás cosas dan vueltas en la región intermedia entre el no ser y el ser puro.*”<sup>599</sup>

“*Por tanto, de los que perciben muchas cosas bellas, pero no ven lo bello en sí, ni pueden seguir a otro que a ello los conduzca, y asimismo ven muchas cosas justas, pero no lo justo en sí, y de igual manera todo lo demás, diremos que opinan de todo, pero que no conocen nada de aquello sobre lo que opinan.*”<sup>600</sup>

---

<sup>595</sup> República, V, 476 b

<sup>596</sup> República, V, 476 c - d

<sup>597</sup> República, V, 476 d

<sup>598</sup> Aristóteles en la Metafísica, Libro I, V, dice que “los pitagóricos sostenían que los elementos del número son lo par y lo impar, y que, de estos elementos, el primero es ilimitado y el segundo limitado; la unidad, el uno, procede de ambos (pues es a la vez par e impar), y el número procede del uno; y el cielo todo, es números”. Es ilimitado porque es infinitamente divisible. Propusieron explicaciones dualistas de la naturaleza que concretan la oposición de par e impar. Esta es una versión más de la teoría de los opuestos, pero para ellos es más importante la idea de armonía como unión de cosas distintas y diferentes.

<sup>599</sup> República, V, 479 d

<sup>600</sup> República, V, 479 e

Por el contrario los que contemplan cada cosa en sí, siempre idéntica a sí misma, sostiene que conocen y no opinan. Los que aman el conocimiento de lo bello en sí, son filósofos o amantes del saber. “*Y a los que se adhieren a cada uno de los seres en sí, ¿no habrá que llamarlos filósofos o amantes del saber y no amantes de la opinión?*”<sup>601</sup> Son los filósofos los que pueden conocer las ideas.

---

<sup>601</sup> *República*, V, 480 a

## LIBRO VI

### Sinopsis.

Trata de los filósofos, sus cualidades morales e intelectuales, la diferencia con los que no lo son o no pueden serlo, la función que deben realizar en la polis, su naturaleza, su educación y el camino para llegar al verdadero conocimiento. La alegoría de la línea.

### Contenido

Es continuación del anterior, en el que ha determinado quienes son filósofos y quiénes no.

Define a **los filósofos** como los únicos que pueden conocer la idea inmutable: *“Son filósofos los que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes,”*<sup>602</sup> Por esta razón, conviene que sean ellos los que tengan el poder en la polis<sup>603</sup>. Porque si hay que poner como guardianes a los que se muestran capaces de guardar las leyes y usos de las polis, éstos deben ser los que puedan poner las normas de lo moderado, lo justo y lo valeroso<sup>604</sup>, y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas. Se plantea que aunque no difieren mucho de los guardianes, es a los filósofos a los que corresponde ser los jefes o gobernantes en la polis, porque son los que tienen el conocimiento de cada ser y no son inferiores a los otros en experiencia ni en ninguna otra parte de la virtud. Concluye que *“...a éstos, y no a otros, hay que poner como dirigentes de la polis.”*<sup>605</sup>

Es decir, reúnen las virtudes de los guardianes, que a su vez tienen que tener las virtudes de los artesanos, y además pueden llegar al conocimiento verdadero, que sólo los filósofos pueden alcanzar, por lo que aventajan a los demás en lo más importante, que para Platón es la sabiduría.

Analiza cómo tiene que ser y cómo se descubre la **naturaleza del verdadero filósofo**, cuáles son las virtudes o cualidades que deben radicar en su alma, primero las morales y a continuación las intelectuales, contraponiéndolas al tipo de naturaleza del que no es verdadero filósofo, que por tanto no podrá ser seleccionado para gobernar la polis.

1º En primer lugar establece como requisito para ser filósofo **sentir pasión por aprender** lo que es eterno e inmutable. *“Convengamos, con respecto a las naturalezas filosóficas, en que éstas se apasionan siempre por aprender lo que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y*

---

<sup>602</sup> *República*, VI, 484 b

<sup>603</sup> Es una defensa de los pitagóricos.

<sup>604</sup> “καλὸς καὶ ἀγαθός” (calós y agazós): Se suele traducir por hermoso y bueno, pero también se puede traducir por: moderado o noble y valeroso.

<sup>605</sup> *República*, VI, 485 a. Aquí cambia el nombre griego y utiliza el término ἡγεμών, que significa en el que conduce, el que dirige o el que manda, por eso he preferido cambiar la traducción por “dirigentes”.

corrupción.”<sup>606</sup> Esta esencia tiene las mismas características que la **idea de unidad**, la que genera el cosmos<sup>607</sup>.

“Y además, en que no se dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, pequeña o grande, valiosa o de menos valer...”<sup>608</sup>

2º Su naturaleza odiará la mentira y **amará la verdad**.<sup>609</sup> Considera necesario que como el enamorado ame lo que es connatural y propio del objeto amado, y no hay nada más propio de la sabiduría que la verdad, entonces es necesario que el verdadero amante de la ciencia<sup>610</sup> de toda verdad, tienda desde su juventud a la verdad sobre toda otra cosa.

Ahora va a describir los **vicios opuestos** a las cualidades o virtudes que estableció para los guardianes en el Libro II, y que implica tener las que deben corresponder a los artesanos. Pero al hablar de sus virtudes en el Libro II, se refirió primero a las cualidades físicas y luego las morales. En cambio al hablar del filósofo, no se refiere a las cualidades físicas, que ya se le presuponen porque es un guardián, sino que primero explica las morales y luego las intelectuales, *así que parece que para Platón en un gobernante, una vez establecida su capacidad intelectual, lo más importante es la ética*. Estas virtudes implican que no pueden ser filósofos, sin unas determinadas cualidades morales.

Ahora va a incluir las **virtudes que son comunes con los guardianes**, que a su vez requieren las de los productores. Las cualidades de los guardianes serían un término medio entre las del filósofo y las de los productores del primer grupo.

3º En consecuencia el verdadero filósofo se entregará al placer del alma en sí misma y dejará de lado los placeres del cuerpo, por tanto será **temperante** y no codicioso<sup>611</sup> “*pues por causa de las riquezas se desean muchos tributos, ninguno menos que éste debe ocuparse en anhelarlas.*”<sup>612</sup>

4º No debe ser pobre de espíritu, porque “*es lo más opuesto al alma que debe tender constantemente a la totalidad y universalidad*”<sup>613</sup> *de lo divino y de lo humano.*” Debe ser por tanto **magnánimo**<sup>614</sup>, tener grandeza de espíritu, aspirar a lo mejor, sin ser soberbio.

---

<sup>606</sup> *República*, VI, 485 a - b Puede estar refiriéndose a la idea o esencia, o también al conocimiento matemático, los números que explican el universo, su conocimiento era una condición necesaria para los filósofos. Lo fue para los pitagóricos y lo era en su Academia.

<sup>607</sup> En el *Timeo*, 31 a-32 c, que contiene un resumen de lo tratado en la *República*, también se describe así.

<sup>608</sup> *República*, VI, 485 a - b

<sup>609</sup> Sin embargo, cuando ya llegan a gobernantes ha justificado que puedan mentir por el bien de la polis.

<sup>610</sup> No utiliza la palabra φιλόσοφος, filósofo, sino φιλομαθῆς, (filomate), que para distinguirlo traduzco por ciencia. Me parece también significativo que utilice la misma palabra de la que proviene las matemáticas, la ciencia de toda verdad para los pitagóricos.

<sup>611</sup> No será demasiado ambicioso de riquezas.

<sup>612</sup> *República*, VI, 485 e. Para Platón lograr riqueza exige esfuerzos y tiempo que el filósofo debe reservar para buscar la sabiduría.

<sup>613</sup> Idea que será clave en el pensamiento de Kant.

<sup>614</sup> La magnanimidad implica buscar lo mejor, aspirar siempre a más, pero no por vanidad o soberbia, ni para ser reconocido, sino por la satisfacción de realizar un acto virtuoso. En sentido parecido se refiere a ella Aristóteles en *Ética a Nicómaco*, Libro IV, Cap. III

5º “Y el pensamiento que en su grandeza alcanza la contemplación de todo tiempo y de toda esencia”<sup>615</sup> **tampoco temerá la muerte.** Debe ser **valiente**.

Por lo tanto, la naturaleza cobarde y mezquina no podrá tener parte en la filosofía.

*El hombre equilibrado (κόσμιος)*<sup>616</sup> **que no es codicioso, ni pusilánime, ni vanidoso, ni cobarde ¿puede llegar a ser insociable o injusto?**<sup>617</sup> Al tratar de ver el alma que es filosófica y la que no, hay que examinar desde su juventud si esa **alma es justa y también pacífica**, o intratable y violenta. (Una de las de las exigencias para llegar a la sabiduría es la mansedumbre, que es la contraria al coraje o pasión, o pusilanimidad, aparente contradicción que ya había resuelto al hablar de las cualidades de los guardianes, que tenían que ser a la vez valientes, pero mansos respecto a los suyos.

Plantea las mismas cualidades que ya exigía para los guardianes, porque los filósofos que van a gobernar se eligen entre éstos. Por otra parte esta situación no es ajena a la propia cultura griega, tanto la de Esparta como la de Atenas<sup>618</sup>, sabemos que el ateniense Sócrates intervino como hoplita<sup>619</sup> en la Guerra del Peloponeso<sup>620</sup>.)

Una vez establecidas cuáles deben ser sus **cualidades morales**, explica cuáles deben ser sus **cualidades intelectuales**: Debe ser rápido aprendiendo y debe tener también buena memoria, porque si no acabaría forzosamente por odiarse a sí mismo y al ejercicio que practica.

El que no es filósofo, tiene una naturaleza desafinada<sup>621</sup> (ἄμουσος)<sup>622</sup> y deforme (ἀσχήμων)<sup>623</sup>, que le conduce a la desmesura (ἄμετρία)<sup>624</sup>.

Como la **verdad** es connatural con la **moderación**, hay que buscar “una mente que además de las otras cualidades, sea por naturaleza moderada y bien dispuesta y que por sí misma se deje conducir fácilmente para llegar a la contemplación de la idea

---

<sup>615</sup> República, VI, 486 a

<sup>616</sup> Aquí utiliza la palabra “κόσμιος” (cosmios), que se relaciona con el orden, podría traducirse por “ordenado”, pero, aunque es una clara relación con el orden existente en el cosmos, al referirse al ser humano, he preferido la traducción de “equilibrado”, que refleja mejor la idea de armonía.

<sup>617</sup> República, VI, 486 b

<sup>618</sup> El dramaturgo Esquilo fue hoplita en las guerras médicas e intervino en las batallas de Maratón y Salamina.

<sup>619</sup> Soldado armado de a pie o de infantería pesada, que podía equiparse a su costa con armadura pesada, a lo cual se obligaba a las tres clases superiores de ciudadanos de Atenas y se exceptuaba a la última.

<sup>620</sup> Sócrates se alejó de Atenas sólo tres veces para cumplir su deber de soldado, participó como hoplita en la Guerra del Peloponeso, en las batallas de Potidea (432), y de la que regresó a Atenas en el 429, donde se encontró ya con la peste, Delio (424) y Anfípolis (422).

<sup>621</sup> Sin sentido musical, no musical.

<sup>622</sup> Es una traducción literal, pero en relación a lo que ha dicho antes, se puede referir o bien a que es ignorante, porque no puede aprender con facilidad, es torpe, o a la incapacidad de tener sentido musical, sería una naturaleza inarmónica. Conviene recordar que la enseñanza de la música en Atenas incluía también el estudio de los poetas y sus narraciones.

<sup>623</sup> En relación a lo anterior se odiaría a sí mismo y a lo que hace, por tanto podría significar también vergonzoso, vil, indecente.

<sup>624</sup> “ἄμετρία” (ametría): Desmesura, desproporción, infinitud. No tener medida en los deseos, y que es contraria a la moderación que exige a los guardianes.

de lo que es natural<sup>625</sup> de cada ser.”<sup>626</sup> Estas cualidades, propias del alma que debe alcanzar conveniente y totalmente el conocimiento del ser, son necesarias y proceden unas de las otras.

(Así pues, conocer la naturaleza, la esencia de cada ser, es la finalidad del verdadero filósofo. El filósofo es κόσμιος (cósmios) ordenado, equilibrado, armónico, utiliza una palabra que también se refiere al cosmos. El que no es filósofo es ἄμουςος (ámosos) que significa “sin sentido musical” y, no tiene orden, ni equilibrio, ni capacidad para la música. Aquí aparece otra referencia a concepciones pitagóricas, la relación entre el cosmos y la música, el que no es filósofo no conoce la música de las esferas. Su cosmos es armonía, música de las esferas, el que no tiene sentido de la música, no puede darse cuenta de que esa es la razón de su existencia, aunque sea una metáfora, no puede oírla. Con estas cualidades lo lógico es que cuando lleguen a la madurez se les confíe la polis.<sup>627</sup>)

B) Adimanto objeta y se sitúa en la realidad.

Adimanto objeta mirando el presente, que no hay nada que oponer en teoría a cada uno de sus planteamientos, pero que *“en la realidad se ve que cuantos, una vez entregados a la filosofía, no la dejan después, por no haberla abrazado simplemente para educarse en su juventud, sino que siguen ejercitándola más largamente, éstos resultan en su mayoría unos seres distintos, por no decir perversos”*<sup>628</sup>, y los que parecen más razonables, al pasar por esa manera de vivir que tú tanto alabas, se vuelven inútiles para las polis.”<sup>629</sup>

Platón admite que esto es verdad. Adimanto le pregunta: *“¿Y cómo se puede decir que las ciudades no saldrán de sus males hasta que manden en ellas los filósofos, a los que reconocemos inútiles para aquellas?”*<sup>630</sup>

Platón dicen *“Es tan malo el trato que sufren los hombres más juiciosos de parte de las polis, que no hay ninguno que no haya sufrido más que este,”*<sup>631</sup> y le contesta con una comparación sobre el gobierno de una nave para explicar la causa de que los buenos filósofos sean, (o más bien parezcan) inútiles<sup>632</sup> (para la mayoría).

*“Figúrate que en una nave o en varias ocurre algo así como lo que voy a decirte: hay un patrón más corpulento y fuerte que todos los demás de la nave, pero un poco sordo, otro tanto corto de vista y con conocimientos náuticos parejos de su vista y*

---

<sup>625</sup> Propio, esencial.

<sup>626</sup> *República*, VI, 486 d - e

<sup>627</sup> En mi opinión, es una clara defensa del gobierno de los pitagóricos.

<sup>628</sup> *República*, VI, 487 c – d. Considero que no habla de un supuesto, sino de la realidad o de la opinión de la mayoría. El gobierno de algunos filósofos pitagóricos había desembocado en guerras, podría estar refiriéndose a la polis de Turios, que después de su constitución en época de Pericles, se enfrentó a Tarento. En el pasado también habían luchado polis gobernadas por ellos, como hizo Crotona contra Síbaris. Y Anito, uno de los acusadores de Sócrates, tuvo un hijo que había sido discípulo de Sócrates y acabó alcoholizado.

<sup>629</sup> Podría estar refiriéndose al propio Platón.

<sup>630</sup> *República*, VI, 487 e

<sup>631</sup> *República*, VI, 488 a. Platón afirma que siempre ha sido así. Podría estar refiriéndose al propio Pitágoras. No puede estar refiriéndose a los que se consideran filósofos, a los sofistas, porque éstos gozaban de buena reputación en Atenas, eran seguidos y admirados. Tampoco puede referirse a Sócrates porque habla siempre en plural. En cambio, los pitagóricos fueron perseguidos.

<sup>632</sup> Puede estar haciendo una defensa de sí mismo.

*de su oído; los marineros están en reyerta unos con otros por llevar el timón, creyendo cada uno de ellos que debe regirlo, sin haber aprendido jamás el arte del timonel ni poder señalar quien fue su maestro, ni el tiempo en que lo estudió, antes bien, aseguran que no es cosa de estudio y, lo que es más, se muestran **dispuestos a hacer pedazos** al que diga que lo es. Estos tales rodean el patrón instándole y empeñándose por todos los medios para que les entregue el timón; y sucede que si no le persuaden, sino que más bien hace caso de otros, **les dan muerte** a éstos **o les echan por la borda**, dejan impedido al honrado patrón, con mandrágora<sup>633</sup>, con vino o por cualquier otro medio y se ponen a mandar en la nave apoderándose de lo que en ella hay. Y así, bebiendo y banqueteando, navegan como es natural que lo hagan tales gentes, y sobre ello, llaman hombre de mar y buen piloto y entendido en la náutica a todo aquel que se da arte en ayudarles a tomar el mando por medio de la persuasión o fuerza hecha al patrón y censuran como inútil al que no lo hace; y no entienden tampoco que el buen piloto tiene necesidad de preocuparse del tiempo, de las estaciones, del cielo, de los astros, de los vientos y de todo aquello que atañe al arte, si debe ser en realidad jefe de la nave. Y en cuanto al modo de regirla, quieran los otros o no, no piensan que sea posible aprenderlo ni como técnica ni sólo práctica, ni por lo tanto aprender el arte del pilotaje. Al suceder semejantes cosas en la nave, ¿no piensas que el **verdadero piloto** será llamado observador de las estrellas, charlatán, inútil por los que navegan en naves dispuestas de ese modo?*

*Y creo, dije yo, que no necesitas examinar con detalle la comparación para ver que representa la actitud de las polis respecto de los verdaderos filósofos, sino que entiendes lo que digo.*<sup>634</sup>

Le pide a Adimanto que instruya en primer lugar con esta imagen a aquél que se admiraba de que los filósofos no reciban honra en las polis y trata de persuadirle de que sería mucho más extraño que la recibiera. Y que también le diga que dice la verdad en lo de que los más discretos filósofos son inútiles para la multitud, pero hazle que culpe de su inutilidad a los que no se sirven de ellos y no a ellos mismos. Porque, igual que el enfermo rico o pobre, tiene que ir a la puerta del médico, todo el que necesita ser gobernado tiene que ir al que puede gobernarlo y no al revés, que el gobernante pida a los gobernados que se dejen gobernar.

No errarás, en cambio, si comparas a los políticos que ahora gobiernan con los marineros de que hablábamos hace un momento, y a los que por éstos son llamados inútiles y soñadores, con los verdaderos pilotos.

No es fácil que la mejor manera de vivir sea tenida en consideración por los que viven de manera contraria, y la más grande, como mucho, y más fuerte de las inculpaciones le viene a la filosofía de aquellos que dicen que la practican<sup>635</sup>; a ellos se refiere el acusador de la filosofía de que tu hablabas al afirmar que la mayor parte de los que se dirigen a que ella son unos perversos, y los más discretos, unos inútiles, cosa en la que yo estuve de acuerdo contigo.

De esta forma explica **la causa** por la que los filósofos moderados sean tomados por inútiles.

<sup>633</sup> En grandes cantidades produce somnolencia y puede provocar la muerte. En la antigüedad se utilizaba también por sus propiedades curativas en pequeñas dosis.

<sup>634</sup> República, VI, 488 a - 489 a

<sup>635</sup> Es una crítica a los sofistas que formaban a los jóvenes atenienses que iban a dedicarse a la política, y el lamento de un verdadero filósofo frente a ellos.

A continuación expone qué necesidad lleva a la mayoría de ellos a la maldad y que de esto tampoco es culpable la filosofía. Va a analizar las causas que llevan a los **falsos filósofos** a confundir la idea de la filosofía, por la que todos reciben el desprecio y la burla de la mayoría y para ello parte de las cualidades del verdadero filósofo, detalla las causas que corrompen a muchos y los alejan de la auténtica naturaleza del verdadero filósofo.

La **primera cualidad innata** que debía detener el hombre valeroso y moderado para ser verdadero filósofo, era la búsqueda de la verdad que debía perseguir en todo asunto y por todas partes. Y éste es un aspecto totalmente opuesto a la opinión general acerca del filósofo. Defiende que el verdadero amante del conocimiento está naturalmente dotado para luchar en la persecución del ser, hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen y llega a ella con la parte de su alma a la cual corresponde por su afinidad y por medio de la cual engendra inteligencia y verdad, y obtiene conocimiento, verdadera vida y verdadero alimento. Y la verdad es consecuencia de un **carácter sano y justo**, al cual acompañe también la **templanza**. Además son propios de estos seres el **valor, la magnanimidad, la facilidad para aprender y la memoria**.

Si ésta es su **naturaleza**, hay que examinar las **causas de que se corrompa** en muchos y de que sólo escapen a esta corrupción unos pocos, a quienes no se les llama malos, pero sí inútiles para analizar después los caracteres que **imitan** esa naturaleza y la suplantán, emprendiendo una ocupación de la que no son dignas ni están a la altura, se propasan en muchas cosas y por ello la mayoría atribuye a la filosofía la reputación común y universal de charlatanería.

**Las causas de corrupción** de su naturaleza. La naturaleza que él ha descrito y sus capacidades es algo que se da rara vez y en muy pocos hombres y todas esas cualidades pueden corromperlos, todas las cualidades que ha alabado pueden pervertir el alma y arrancarla de la filosofía, como el valor, y la templanza y todo lo enumerado, y además de todas las cosas a las que se llama bienes: la hermosura, la riqueza, la fuerza corporal, los parentescos, que le hacen poderoso en política, y otras circunstancias semejantes.

Si de los seres vivos sabemos que cuanto más fuerte sea, mayor problema será la falta de condiciones adecuadas en el caso de que no tenga la alimentación, o el clima, o el suelo que a cada uno convenga, también la naturaleza más perfecta, sometida a un género de vida ajeno a ella, sale peor librada que la de baja calidad<sup>636</sup>. Del mismo modo las almas mejor dotadas se vuelven particularmente malas cuando reciben mala educación, y cometen grandes delitos, mientras que las naturalezas débiles jamás serán capaces de realizar ni grandes bienes ni tampoco grandes males. “...si la naturaleza del filósofo que definíamos obtiene una educación adecuada, se desarrollará hasta alcanzar todo género de virtudes; pero si es sembrada, arraiga y crece en lugar no adecuado, llegará a todo lo contrario, si no ocurre que alguno de los dioses le ayude.”<sup>637</sup>

“¿O crees tú también, lo mismo que la mayoría, que hay algunos jóvenes que son corrompidos por los sofistas, y sofistas que, actuando particularmente, les corrompen en grado digno de consideración, y no que los propios sofistas son quienes

---

<sup>636</sup> Puede referirse a los grandes personajes de la historia de Atenas como Temístocles o Pericles, cuyas medidas contribuyeron a provocar la Guerra del Peloponeso.

<sup>637</sup> *República*, VI, 492 a Es una crítica a los sofistas, que defienden ideas contrarias a la verdadera filosofía.



*tal dicen, los cuales saben perfectamente cómo educar y hacer que jóvenes y viejos, hombres y mujeres, sean como ellos quieren?*”<sup>638</sup>

Lo hacen “*Cuando, hallándose congregados en gran número – dije –, sentados todos juntos en asambleas, tribunales, teatros, campamentos u otras reuniones públicas, censuran con gran alboroto algunas de las cosas que se dicen o hacen, y otras las alaban del mismo modo, exageradamente en uno y otro caso, y chillan y aplauden; y retumban las piedras y el lugar todo en que se hallan, redoblando así el estruendo de sus censuras o alabanzas. Pues bien, al verse un joven en tal situación, ¿cuál vendrá a ser, como suele decirse, su estado de ánimo? ¿o que educación privada resistirá a ello sin dejarse arrastrar, anegada por la corriente de semejantes censuras y encomios, a dondequiera que ésta la lleve, ni llamar buenas y malas a las mismas cosas que aquellos ni comportarse igual que ellos ni ser como son?*”<sup>639</sup>

Pero la mayor fuerza es la coacción material que usan esos educadores y sofistas cuando no persuaden con sus palabras “*¿o no sabes que a quien no obedece le castigan con privaciones de derechos, multas y penas de muerte?*”<sup>640</sup>

Nadie, ni otro sofista o instrucción privada, puede prevalecer si resiste contra ellos. “*No existe, ni ha existido, ni ciertamente existirá jamás ningún carácter distinto en lo que toca a virtud, ni formado por una educación opuesta a la de ellos*”<sup>641</sup>; hablo de caracteres humanos, mi querido amigo, pues los divinos hay que dejarlos a un lado, de acuerdo con el proverbio. En efecto, debes saber muy bien que si hay algo que, en una organización política como ésta, se salve y sea como es debido, no carecerás de razón al afirmar que es una providencia divina la que lo ha salvado.”<sup>642</sup>

Además “*Que cada uno de los particulares asalariados a los que esos llaman sofistas y consideran como competidores*”<sup>643</sup>, no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones, y a esto es a lo que llaman sabiduría.”<sup>644</sup> Los compara con alguien que sabe cómo se comporta a una fiera y ajusta sus enseñanzas a lo que quiere recibir, haciéndose dependiente del vulgo.

Pero “*...¿existe medio de que el vulgo admita o reconozca que existe lo bello en sí, pero no la multiplicidad de cosas bellas, y cada cosa en sí, pero no la multiplicidad de cosas particulares?*”<sup>645</sup> Es imposible que el vulgo sea filósofo, y por tanto es forzoso

---

<sup>638</sup> República, VI, 492 a -b Es una crítica a la capacidad de persuasión de los sofistas y su idea de la filosofía que no se basa en la búsqueda de la verdad, sino en obtener lo que ellos quieren.

<sup>639</sup> República, VI, 492 b -d

<sup>640</sup> República, VI, 492 d. Puede que no se refiera a sólo a Sócrates, hay otros casos de ingratitud de Atenas, como los de Arístides, Temístocles, y Cimón todos generales victoriosos condenados a ostracismo en la Asamblea.

<sup>641</sup> Algunos traductores identifican a los filósofos con los sofistas y consideran que está haciendo una alabanza de éstos, pero sería también posible que no se refiera a ellos, sino a los verdaderos filósofos, que para él son los pitagóricos.

<sup>642</sup> República, VI, 492 e – 493 a

<sup>643</sup> Puede estar refiriéndose al grupo de los pitagóricos y al intento de separar al verdadero filósofo, de sus enseñanzas. Aunque la mayoría del pueblo no distinguiese entre unos y otros.

<sup>644</sup> República, VI, 493 a - b Todo este relato que se refiere tanto a los sofistas y a los filósofos que él considera verdaderos, tiene sentido si pensamos en que diferencia a los primeros, que educados en los mismos saberes que los pitagóricos habían cambiado los fines de la filosofía. La posible causa para que esto sucediese, podría ser una menor selección de los aspirantes a filósofos por la destrucción que sufrieron en Crotona.

<sup>645</sup> República, VI, 494 c

que los filósofos sean vituperados por él y también por esos particulares que conviven con la plebe y desean agradarle.

No hay medios de salvación para que el que es filósofo por naturaleza persevere, aceptado que la facilidad para aprender, la memoria, el valor y la magnanimidad son propios de esa naturaleza, porque descollando ya desde niño entre todos los demás, cuando llegue a mayor, sus parientes y conciudadanos querrán servirse de él para sus propios fines, y le suplicarán y agasajarán, anticipándose así a **adular** de antemano su futuro poder. Una persona así en tal situación, sobre todo si es de una gran ciudad y goza en ella de riquezas y noble abolengo, teniendo además belleza y alta estatura, se llenará de irrealizables esperanzas, creyendo que va a ser capaz de gobernar a helenos y bárbaros, lleno de presunción e insensata vanagloria. Y si alguien se le acerca y le dice la verdad, que está privado de razón y que no puede adquirirla sin entregarse completamente a la tarea de conseguirla, no le hará caso, porque está sometido a muchas malas influencias, pero si movido por su buena índole y por la afinidad que siente hacia aquellas palabras atiende a ellas, se deja influir y arrastrar hacia la filosofía, los que ven que están perdiendo su servicios y amistad, harán cualquier cosa para que no se deje persuadir y a quien le intenta convencer para que no pueda hacerlo, y les atacarán con acechanzas privadas y procesos públicos. Por tanto no existe ninguna posibilidad de que esa persona llegue a ser filósofo<sup>646</sup>.

Así que tenía razón cuando decía que los mismos elementos de la naturaleza del filósofo son los que, cuando están sometidos a una mala educación, contribuyen a apartarle de su ejercicio, como también **la riquezas** y todas las cosas semejantes que pasan por ser bienes.

De modo que éstos se apartan de la filosofía y la dejan solitaria, y mientras ellos llevan una vida no adecuada ni verdadera, la filosofía es asaltada por otros hombres indignos que la deshonoran y le atraen reproches, como el afirmar que entre los que tratan con ella hay algunos que no son dignos de nada y otros, los más numerosos, que merecen los peores males. Esto es lo que se dice y con razón, porque al ver otros hombrecillos que la plaza está abandonada y llena de hermosas frases y apariencias se abalanzan desde sus oficios, los que resulten ser más habilidosos en lo relativo a su modesta ocupación, a la filosofía, pero incluso a pesar de esto le queda a la filosofía un **prestigio** más brillante que a ninguna de las demás artes y atrae a muchas personas de condición imperfecta.

Cuando las gentes indignas de educación se acercan a ella y la frecuentan indebidamente, engendran sofismas<sup>647</sup>. Por tanto, sólo queda un pequeñísimo número de personas dignas de tratar con la filosofía, quizá algún carácter noble y bien educado que, aislado por el destierro, haya permanecido fiel a su naturaleza filosófica por no tener quién le perversa; a veces en una comunidad pequeña nace un alma grande que desprecia los asuntos de su polis por considerarlos indignos de su atención; y también puede haber unos pocos seres bien dotados que acudan a la filosofía movidos de un justificado desdén por sus oficios<sup>648</sup>. Otros por enfermedad son apartados de la política.

---

<sup>646</sup> Parece referirse a su propia experiencia con Dionisio de Siracusa, al que intentó convencer de modificar su gobierno para implantar la idea de polis platónica.

<sup>647</sup> Razón o argumento aparente con el que se quiere defender o persuadir de algo que es falso.

<sup>648</sup> Puede referirse a Euclides de Mégara, o a Heráclito que rechazó el cargo de gobernante en Éfeso para dedicarse a la filosofía, o también a todos los aspirantes para estudiar en las escuelas pitagóricas.

*“Y no vale la pena hablar de mi caso, pues son muy pocos o ninguno de aquellos otros a quienes se les ha aparecido antes que a mí la señal demoníaca.”<sup>649</sup> Pues quien pertenece a este pequeño grupo y ve con suficiente claridad que la multitud está loca y que nadie o casi nadie hace nada juicioso en política y que no hay ningún aliado con el que pueda uno acudir en defensa de la justicia sin exponerse por ello a morir antes de haber prestado ningún servicio a la ciudad ni a sus amigos, como muerte inútil para sí mismo y para los demás, como la de un hombre que caído entre bestias feroces, se negara a participar en sus fechorías sin ser capaz tampoco de defenderse contra los furores de todas ellas... Y como se da cuenta de todo esto, permanece quieto y no se dedican más que a sus cosas... Y se da por satisfecho si puede él pasar limpio de injusticia e impiedad por esta vida de aquí abajo y salir de ella tranquilo y alegre, lleno de bellas esperanzas.”<sup>650</sup>*

Aunque no habrá conseguido los mayores resultados por no haber encontrado un sistema político conveniente; pues en un régimen adecuado será más grande y, al salvarse de él, salvarán a la comunidad.<sup>651</sup>

Ahora pasa a hablar de **los gobiernos** de su época, aunque considera que no existe ninguno adecuado para la filosofía, y éste es el motivo de que se alteren y tuerzan las naturalezas filosóficas. El único sistema político que puede favorecerla es el que ha descrito al fundar la polis, excepto que no han tratado que sería necesario que hubiese siempre en ella alguna autoridad cuyo criterio acerca del gobierno fuese el mismo con el que él, como legislador, estableció las leyes. Es decir que el gobernante fuese a la vez filósofo.

Va a tratar cómo debe practicar la filosofía una polis que no quiera perecer.

En primer lugar, la polis debe adoptar respecto a la filosofía una conducta enteramente opuesta a la de ahora, porque en la actualidad se dedican a ella jóvenes recién salidos de la niñez que, después de haberse asomado a la parte más difícil de la filosofía, a la dialéctica, la dejan para poner casa y ocuparse en negocios, y con ello pasan ya por ser consumados filósofos, además creen hacer una gran cosa si, cuando se les invita, acceden a ser oyentes de otros que se dediquen a ello, porque lo consideran algo accesorio, y cuando llegan a la vejez, todos, excepto unos pocos la abandonan totalmente. Hay que hacer todo lo contrario, cuando son niños y jóvenes deben recibir una filosofía apropiada su edad, cuando crecen y se desarrollan sus cuerpos tienen que cuidarlos para prepararlos así como auxiliares de la filosofía. En la madurez hay que redoblar los ejercicios propios de ella y en la vejez, cuando por faltar las fuerzas, se vean apartados de la política y la milicia, hay que dejarlos y no dedicarse ninguna otra cosa sino de manera accesorio.

Ante la advertencia de Adimanto de que Trasímaco no iba a contradecirle dice Sócrates: *“No intentes enemistarme con Trasímaco, de quien hace poco me he hecho amigo, sin que, por lo demás, hayamos sido nunca enemigos.”*<sup>652</sup>

<sup>649</sup> *República*, VI, 496 c. Es conocido que el demon familiar de Sócrates y advertía acerca de lo que no debía hacer, en este caso dedicarse a la política, como refleja Platón en la *Apología*, 31 d “...hay junto a mí algo divino y demoníaco” y en el *Teeteto*, 151 a. “la señal demoníaca que se me presenta me impide tener trato con algunos, pero me lo permite con otros, y éstos de nuevo vuelven hacer progresos.”

<sup>650</sup> *República*, VI, 496 c-e

<sup>651</sup> Aquí hay una mezcla entre la circunstancia de Sócrates y la del propio Platón retirado de la política por las circunstancias de Atenas y por lo que expresa, cierta melancolía.

<sup>652</sup> *República*, VI, 498 d

El vulgo no creerá lo que ha dicho, porque jamás han visto realizado lo que ahora se ha presentado. *“Pero hombres cuyos hechos y palabras estén, dentro de lo posible, en la más perfecta consonancia y correspondencia con la virtud, y que gobiernen en otras ciudades semejantes a ellos, de esos jamás han visto muchos, ni uno tan siquiera.”*<sup>653</sup> Ni tampoco han sido oyentes asiduos de discusiones hermosas y nobles en las que sin buscar nada más que el conocimiento en sí, se busque por todos los medios la verdad, y que no se parecen a las discusiones que buscan promover la discordia en los tribunales y las reuniones privadas.

Va defender que el **gobierno de su polis** sea ejercido por los **verdaderos filósofos** o por los propios **gobernantes que amen la verdadera filosofía**, y tiene la esperanza de que esto pueda suceder, *“... No habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos, a los que ahora no llamamos malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse quieran que no, en las cosas de la polis, y ésta tenga que someterse a ellos; o bien hasta que, por obra de alguna inspiración divina, se apodere de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan, o de los mismos gobernantes, un verdadero amor a la verdadera filosofía. Que una de estas dos posibilidades o ambas sean irrealizables, eso yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo.”*<sup>654</sup>

*“Pero si ha existido alguna vez en la infinita extensión del tiempo pasado, o existe actualmente, en algún lugar bárbaro y lejano a que nuestra vista no alcanza, o va a existir en el futuro alguna **necesidad** por la cual se vean obligados a ocuparse de política los filósofos más eminentes, en tal caso nos hallamos dispuestos a sostener con palabras que ha existido, existe o existirá un sistema de gobierno como el descrito, siempre que la musa filosófica llegue a ser dueña de la polis. Porque no es imposible que exista.”*<sup>655</sup>

En cambio la opinión del vulgo se opone, pero la cambiarán si se les explica la naturaleza y profesión de los filósofos, para que no crean que son como los que ellos se imaginan.

Considera que, *“la culpa de que el vulgo esté mal dispuesto con la filosofía la tienen los intrusos que, tras haber irrumpido indebidamente en ella, se insultan y enemistan mutuamente y no tratan en sus discursos más que cuestiones personales, comportándose así de la manera menos propia de un filósofo.”*<sup>656</sup> Mientras que aquél, cuyo espíritu está ocupado con el verdadero ser, no tiene tiempo para luchar con los hombres, lleno de envidia, sino que como los objetos de su contemplación son ordenados, están siempre del mismo modo, no se hacen daño, ni lo reciben los unos de los otros, y responden en toda su disposición a un orden racional, por eso ellos imitan a estos objetos y se les asimilan en todo lo posible<sup>657</sup>. Por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede ser un hombre, aunque en todo hay pretexto para levantar calumnias.

Si alguna necesidad le impulsa a implantar en la vida pública y privada de los demás hombres lo que él ve allí arriba, en vez de limitarse a moldear su propia alma no

<sup>653</sup> Admite que existen este tipo de hombres pero que no hay polis adecuadas para ellos, es lo que sucedió en muchas polis griegas gobernadas por pitagóricos, como Sibarís, Tarento y Crotona.

<sup>654</sup> *República*, VI, 499 b –c. Está claro que aquí se refiere a Dionisio al Joven.

<sup>655</sup> *República*, VI, 499 c–d. Vuelve a reflejar su esperanza en la construcción de su polis.

<sup>656</sup> *República*, VI, 500 b

<sup>657</sup> Estos objetos pueden ser las ideas o los números.

será un mal creador de templanza, de justicia y de toda clase de virtudes colectivas. Y si el pueblo se da cuenta de que dice la verdad, no se irritará contra los filósofos y no desconfiará cuando les diga que la polis no tiene otra posibilidad de ser feliz jamás, sino cuando “*sus líneas generales sean trazadas por los dibujantes que copien de un **modelo divino***.”<sup>658</sup>

Pero los filósofos no accederán a trazar sus leyes, mientras no la hayan recibido limpia o la hayan limpiado ellos mismos, después esbozarán el plan general de gobierno y a continuación trabajarán mirando por una parte a lo naturalmente justo, bello y temperante y a toda las virtudes similares y por otra a las que irán implantando en los hombres, mediante una mezcla y combinación de instituciones de la que, tomando como modelo lo divino y semejante a los dioses, extraerán la verdadera imagen del hombre. Y borrando y volviendo a pintar, trazarán caracteres que sean agradables a los dioses en el mayor grado en que cabe serlo y así los filósofos “lograremos” persuadir a los que avanzaban con todas sus fuerzas contra nosotros.

No podrán negar que los filósofos son amantes del ser y de la verdad, dirán que su naturaleza es afín a todo lo más excelente con tal de que obtenga condiciones adecuadas y no se irritarán o se irritarán menos “*cuando les digamos que no cesarán los males de la ciudad y de los ciudadanos, ni se verá realizado de hecho el sistema que hemos forjado en nuestra **imaginación**, mientras no llegue a ser dueña de las ciudades la clase de los filósofos*”<sup>659</sup>

Persuadidos de esto, nadie puede negar la posibilidad de que algunos descendientes de reyes o gobernantes resulten acaso ser filósofos por naturaleza, porque nadie puede decir que es absolutamente fatal que se perviertan quienes reúnen tales condiciones. “*Que es difícil que se salven, eso nosotros mismos lo hemos admitido. Pero que jamás, en el curso entero de los tiempos, pueda salvarse ni uno tan sólo de entre todos ellos, ¿puede alguien afirmarlo?*”<sup>660</sup>

Bastaría con que hubiese **uno solo**, y con que a éste le obedeciera la polis, para que fuese capaz de realizar todo lo que ahora se pone en duda. Y si hay un gobernante que establezca las leyes e instituciones antes descritas, no considera imposible que los ciudadanos accedan a obrar en consonancia. Y puede que lo que ellos piensan también lo opinen otros. Y si es realizable, lo que decimos acerca de la legislación es lo mejor, y que, aunque es difícil que llegue a ser realidad, no es de ninguna manera imposible.

### **Educación de los verdaderos filósofos**

Es necesario ahora analizar las **enseñanzas y ejercicios** en los que se formarán los salvadores de la polis.

Responde Platón que de nada le sirvió la habilidad con que antes pasó por alto las espinosas cuestiones de la posesión de mujeres y la procreación de hijos y la designación de gobernantes, porque sabía que era muy criticable y difícil de realizar enteramente el sistema conforme a la verdad, pero ha llegado el momento de tratarlo.

Considera totalmente expuesto ya el tema relativo a las mujeres e hijos y pasa analizar la cuestión de **los gobernantes**.

---

<sup>658</sup> República, VI, 500 e

<sup>659</sup> República, VI, 501 e

<sup>660</sup> República, VI, 502 a – b Platón demuestra un gran optimismo en el futuro.

- Era necesario que, superadas las pruebas de placer y dolor, resultasen ser amantes de la polis y que no hubiese trabajo, ni peligro capaz de hacerles desertar de ese principio y sólo al que superara las pruebas había que nombrarle gobernante y concederle honores y recompensas, tanto en vida después de su muerte. Al que fracasara había que excluirlo.

- Además es necesario designar filósofos para que sean los más perfectos guardianes, aunque éstos eran pocos porque quienes reúnen facilidad para aprender, tienen memoria, sagacidad, vivacidad y otras cualidades semejantes, no suelen poseer al mismo tiempo una nobleza y magnanimidad que les permita resignarse a vivir una vida ordenada, tranquila y segura, en cambio a los caracteres firmes y constantes en los cuales puede uno confiar más y que se mantienen incommovibles en medio de los peligros guerreros, les ocurre lo mismo con los estudios, les cuesta moverse y aprender, pero los guardianes deben participar proporcionalmente de ambos grupos de cualidades, y como esta combinación es rara hay que probarlos, por medio de todos los trabajos, peligros y placeres de los que antes hablé<sup>661</sup>.

- También hay que hacerles ejercitarse en muchas disciplinas y ver si cada naturaleza es capaz de soportar las más grandes enseñanzas o si flaqueará.

Al preguntarle cuáles son las grandes enseñanzas, comienza a distinguir **tres especies en el alma**. Existe algo **más sublime que las virtudes** que ya han analizado, más incluso que la justicia, y no se debe renunciar a ver la obra en su mayor perfección, hay que ser exactos.

**El más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien**, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas y además no lo conocemos suficientemente.

Para la mayoría de las personas el bien es placer y para los más inteligentes, templanza, pero los que opinan esto, no pueden indicar qué clase de conocimiento es, sino que se ven obligados a decir que el del bien.

Los que definen el bien como el placer se ven obligados a aceptar que existen placeres malos y eso les lleva a aceptar que las mismas cosas son buenas y malas, aunque hay muchas y grandes dudas sobre esto<sup>662</sup>.

También con respecto a lo justo y lo bello hay muchos que, optando por la apariencia, prefieren hacer y tener lo que lo parezca, aunque no lo sea, en cambio con respecto a lo bueno, a nadie le basta con poseer lo que parezca serlo, sino que todos buscan la realidad, desdeñando en ese caso la apariencia.

En es necesario que los más excelentes ciudadanos, a quienes vamos a confiar toda las cosas, conozcan en qué aspecto son buenas las cosas justas y hermosas y existirá una comunidad perfectamente organizada cuando la guarde un guardián conocedor de estas cosas.

Adimanto le pide que diga que es el bien, porque para unos es verdadero conocimiento y para otros es placer. Sócrates dice que no puede hablar de lo que no

---

<sup>661</sup>Estas cualidades parecen opuestas y hay que señalar que en Atenas hay más vivacidad y menos entrenamiento militar, en Esparta hay más disciplina pero menos curiosidad por aprender. Platón propone unir ambas actividades.

<sup>662</sup> Esto es lo que explica también de la riqueza. Todo tiene su contrario.

sabe, no tiene un verdadero conocimiento de lo que es lo bueno en sí, sólo una opinión recta, pero puede hablar de algo que se le asemeja.

### **Pasa a explicar la teoría de las ideas**

Para explicarlo parte de la siguiente premisa: existen muchas cosas buenas y muchas cosas hermosas y muchas también de cada una de las demás clases y por otra parte... *“existe lo bello en sí y lo bueno en sí y del mismo modo con respecto a todas las cosas que antes definíamos como múltiples, consideramos, por el contrario, cada una de ellas como correspondiente a una sola idea, **cuya unidad suponemos**, y llamamos a cada cosa “aquello que es”.”*<sup>663</sup>

*“Y que lo múltiple decimos que es visto, pero no pensado, y de las ideas, en cambio, que son pensadas, pero no vistas”*<sup>664</sup>

Con la vista vemos lo que es visto y por medio de los demás sentidos todo lo que se percibe. Los demás sentidos **no necesitan ningún tercer elemento**, pero el **sentido de la vista** necesita una tercera especie para ver el color en las cosas, que es la luz.

El dueño de estas cosas y el productor de la luz por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible es el sol, **la vista en sí** no es el sol, ni tampoco el órgano en que se produce, pero éste es el más parecido al sol de entre los órganos de los sentidos y su poder lo posee como algo dispensado por el sol en forma de una especie de emanación. Tampoco **el sol**<sup>665</sup> es visión, sino la **causa** de ésta y es percibido por ella misma. La visión es como un hijo del bien, engendrado por éste a su semejanza como algo que, en la región visible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél en la región inteligible con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella. El bien es la **causa** del conocimiento.

Pide que le explique algo más y Platón continúa con el ejemplo de la visión. Igual que si los ojos no se dirigen a aquello que esté iluminado por la luz del sol, ven con dificultad y en cambio ven perfectamente lo que el sol ilumina, demuestra que la visión existe en aquellos mismos ojos.

Hay que considerar lo mismo respecto al alma. *“Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia.”*<sup>666</sup>

Lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la **idea del bien**, a la cual debes concebir cómo **objeto** del conocimiento (episteme), pero también como **causa** del **verdadero conocimiento y de la verdad**. Y así por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas.

Igual que la luz y la visión se parecen al sol, pero no son el mismo sol, el conocimiento y la verdad son semejantes al bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera

---

<sup>663</sup> República, VI, 507 b -c

<sup>664</sup> República, VI, 507 b -c

<sup>665</sup> El dios del sol es el dios Apolo.

<sup>666</sup> República, VI, 508 d

de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien.

**El bien** es la fuente del conocimiento y la verdad, pero los supera ambos.

El sol proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, y también la generación, el crecimiento y la alimentación; pero él no es generación.

A las **cosas inteligibles** no sólo les viene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, **el ser y la esencia**, sin embargo **el bien no es esencia**, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder.

Son dos que reinan, uno en el género y **región inteligible**, y el otro en la **visible**.

**Explica la alegoría de la línea.**

Establece la distinción entre lo visible y lo inteligible. Y pasa a hablar de la alegoría de la línea que se refiere a la **teoría del conocimiento**.

“Toma, pues, una línea que esté cortada en dos **segmentos** desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el **mundo visible**, un **primer segmento**, el de las **imágenes**. Llamo imágenes ante todo a la **sombras**, y en segundo lugar, a las **figuras** que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes. But

En el **segundo** pon aquello de lo cual esto es imagen: los **animales** que nos rodean, todas las **plantas** y el género entero de **las cosas fabricadas**.

Lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado respecto a lo conocido.

El **segmento de lo inteligible** se divide del siguiente modo. De modo que el alma se vea obligada a buscar una de las partes sirviéndose, como de **imágenes**, de **aquellas cosas que antes eran imitadas**, partiendo de **hipótesis** y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la **segunda**, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un **principio no hipotético**<sup>667</sup> y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las **ideas** tomadas en sí mismas y **sin valerse de las imágenes** a que en la búsqueda de aquello recurría.

Vuelve a explicarlo haciendo referencia a los pitagóricos. “*Creo que sabes que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares, dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con estas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conociera, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como*

---

<sup>667</sup> Platón, matemático da por supuestas ciertas nociones, tales como lo par y lo impar. De estas nociones, que no admiten demostración es de donde parte en su marcha deductivo hacia las conclusiones, camino en el cual no puede apoyarse en las ideas puras, sino que debe recurrir a representaciones materiales de estas ideas. En cambio el dialéctico parte también de hipótesis, dando por sentada la noción de lo justo, pero estas hipótesis no son más que algo provisional, así va ascendiendo paso a paso hasta el principio de todo, un principio no hipotético y en este camino no se ve obligado a recurrir a nada que no sean las ideas tomadas en sí mismas.



*evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían.*”<sup>668</sup>

Adimanto le contesta que sabe perfectamente todo eso.

¿Y no sabes también que se sirven de figuras visibles acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discuriendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del razonamiento matemático?

Y así, de esta clase de objetos decía yo que era **inteligible**, pero que en su investigación se ve el alma obligada a servirse de **hipótesis** y, no puede remontarse por encima de éstas, no se encamina al principio, sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con estos, son también ellos estimados y honrados como cosas palpables.

Adimanto comprende que se está refiriendo a lo que se hace en geometría y en las ciencias afines a ella.

Continúa Platón, pues aprende ahora que sitúo en el **segundo segmento** de la **región inteligible** aquello que alcanza por sí misma la razón valiéndose del **poder dialéctico** y considerando las hipótesis no como principios, sino como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la **eleven** hasta lo no hipotético hasta el principio de todo y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de ese modo, **descienda** a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas.

Adimanto entiende que lo que intenta es demostrar que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona el verdadero conocimiento de la dialéctica que la que proporcionan las llamadas técnicas, a las cuales sirven de principios las hipótesis; pues aunque quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento y no de los sentidos, sin embargo, como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, le parece que no adquieren conocimiento de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio. Y creo también que a la operación de los geómetras y demás, la llamas **razonamiento**, pero no conocimiento, porque el razonamiento es algo que está entre la **simple creencia** y el **conocimiento**.

Platón concluye que lo ha entendido con toda perfección y le dice que aplique a los cuatro segmentos las cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia o intuición directa, la noesis (νόησις), al más elevado; el razonamiento matemático o pensamiento, la dianoia (διάνοια), al segundo; al tercero la creencia o la fe, la pistis (πίστις) y al último la imaginación, la eikasia (εἰκασία), y que los ponga en orden considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica.

## Explicación

---

<sup>668</sup> República, VI, 510 c-d

En el mundo visible, en el primer segmento están las imágenes o sombras de las cosas, en el segundo las cosas.

En el mundo inteligible, en el tercer segmento están las hipótesis, se representa por las matemáticas que se aplican a la realidad y en el cuarto segmento están la idea en sí, el nous (νοῦς) que no tiene hipótesis, es sólo pensado.

Concluye con la dialéctica que no se basa en la realidad sino que pasa de una a otra idea y se termina en las ideas. La inteligencia es la intuición intelectual que nos permite conocer las esencias.

Los conocimientos no definitivos son por un lado la creencia en la fe o el convencimiento, y por otro la imaginación o percepción que se basan las representaciones de los objetos que cambian. Y por tanto su conocimiento también.

El primer nivel de conocimiento, el de la inteligencia o noéseis, es para conocer el bien en sí.

Aparece otra vez el 4, cuatro segmentos, cuatro formas o niveles de educación: gimnástica música artes matemáticas.

eikasia (εἰκασία)	pistis (πίστις)	dianoia (διάνοια)	noesis (νόησις)
imaginación	creencia o fe	razonamiento matemático	inteligencia o intuición directa
Mundo sensible		Mundo inteligible	

FILÓSOFO (φιλόσοφος , φιλομαθής)	
Justo (δίκαιος)	Injusto
Pacífico o manso (ἡμερος ο πραῖος)	Violento
Inteligente (εὐμαθής)	Torpe

GUARDIÁN		
Magnánimo (θυμοειδής)	Pobre de espíritu	
	Pusilánime, mezquino	Vanidoso
Valiente (ἀνδρεῖος)	Cobarde	

PRODUCTOR		
Temperante o moderado (σώφρων)	Codicioso o avaro	
Temperante (σώφρων)	Hedonista	
	Lujurioso	Desenfrenado en la comida y la bebida

## LIBRO VII

### Sinopsis

Continúa hablando del conocimiento y lo explica con el **mito de la caverna**. Explica la formación y educación de los guardianes y gobernantes, las matemáticas, la geometría y la astronomía. La dialéctica.

### Contenido

Comienza con el **Mito de la caverna** y es continuación del libro anterior. Presenta el camino para llegar al mundo inteligible, al mundo donde es posible liberarse de las cadenas de la ignorancia.

*“Y a continuación – seguí-, compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la **educación o a la falta de ella**, se halla nuestra naturaleza.*

*Imagina una especie de **cavernosa vivienda subterránea** provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos **hombres** que están en ella **desde niños**, **atados** por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; **detrás de ellos**, la **luz de un fuego** que arde algo lejos y en un plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado **en alto**, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido a las mamparas que se alzan entre los titiriteros<sup>669</sup> y el público, por encima de las cuales exhiben aquéllos sus maravillas.*

*-Ya lo veo –dijo.*

*- Pues bien, mira ahora a lo largo de esa paredilla, a unos hombres que transportan toda clase de **objetos**, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, unos que vayan hablando y otros que estén callados.*

*- ¡Qué extraña escena describes –dijo- y qué extraños prisioneros!*

*- Iguales que nosotros –dije-, porque en primer lugar, ¿crees que los que están así han visto otra cosa **de sí mismos o de sus compañeros** sino las **sombras** proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos?*

*- ¿Cómo –dijo-, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?*

*- ¿Y de **los objetos** transportados? ¿No habrán visto lo mismo?*

*- ¿Qué otra cosa van a ver?*

*- Y si pudieran **hablar** los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas **sombras** que veían pasar ante ellos?*

*- Forzosamente.*

*- ¿Y si la prisión tuviese un **eco** que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que **hablaba** era otra cosa sino la **sombra** que veían pasar?*

---

<sup>669</sup> Puede estar refiriéndose a los dioses.

- No, ¡por Zeus! - dijo.
- Entonces no hay duda –dije yo- de que los tales no tendrán por **real** ninguna otra cosa más que las **sombras** de los objetos fabricados.
- Es enteramente forzoso -dijo.
- Examina, pues –dije-, que pasaría si fueran **liberados** de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si, conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando **uno** de ellos fuera **desatado y obligado** a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y **a mirar a la luz**, y cuando, al hacer todo esto, sintiera **dolor** y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes, ¿qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es **ahora** cuando, hallándose **más cerca de la realidad** y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una **visión más verdadera**, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba?
- Mucho más –dijo.
- Y si se le obligara a fijar su vista en la **luz misma**, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía, volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?
- Así es –dijo.
- Y si se lo llevaran de allí a la fuerza –dije-, **obligándole** a recorrer la áspera y escarpada **subida**, y no le dejaran antes de haberle arrastrado **hasta la luz del sol**, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado, y que, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?
- No, no sería capaz –dijo-, al menos por el momento.
- Necesitaría **acostumbrarse**, creo yo, para poder llegar a ver las **cosas de arriba**. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las **sombras**; luego las **imágenes** de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los **objetos mismos**. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo, fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.
- ¿Cómo no?
- Y por último, creo yo, sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino **el propio sol** en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que estaría en condiciones de mirar y contemplar.
- Necesariamente –dijo.
- Y después de esto, colegiría ya con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y **gobierna** todo lo de la **región visible**, y que es, en cierto modo, el autor<sup>670</sup> de todas aquellas cosas que ellos veían.
- Es evidente –dijo –que después de aquello vendría a pensar en eso otro.

---

<sup>670</sup> También puede traducirse por “causa”.

- ¿Y qué? Cuando se acordara de su anterior morada y de la sabiduría de allí y de sus antiguos compañeros de cárcel, ¿no crees que se consideraría **feliz** por haber cambiado y que les compadecería a ellos?

- Efectivamente.

- Y si hubiese habido entre ellos algunos honores o alabanzas o recompensas que concedieran los unos a aquellos otros que, por discernir con mayor penetración las sombras que pasaban y acordarse mejor de cuáles de entre ellas eran las que solían pasar delante o detrás o junto con otras, fuesen más capaces que nadie de profetizar, basados en ello, lo que iba a suceder, ¿crees que sentiría aquél nostalgia de estas cosas o que envidiaría a quienes gozaran de honores y poderes entre aquéllos, o bien que le ocurriría lo de Homero, es decir, que preferiría decididamente “trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio” o sufrir cualquier otro destino antes que vivir en aquel **mundo de lo opinable**?

- Eso es lo que creo yo –dijo -: que preferiría cualquier otro destino antes que aquella vida.

- Ahora fíjate en esto –dijo -: si, **vuelto** el tal allá **abajo**, ocupase de nuevo el mismo asiento, ¿no crees que se le llenarían los **ojos de tinieblas**, como a quien deja súbitamente la luz del sol?

- Ciertamente –dijo.

- Y si tuviese que **competir** de nuevo **con los** que habían permanecido constantemente **encadenados**, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad –y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse -, ¿no daría que **reír** y no se diría de él que, por haber subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni siquiera intentar una semejante ascensión? ¿Y no **matarían**, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?

- Claro que sí - dijo. ”<sup>671</sup>

Le dice a Glaucón que toda esta imagen hay que aplicarla a lo que ha dicho antes.

Hay que **comparar** la **región revelada** por medio de la vista con la **vivienda-prisión**, y la **luz del fuego** que hay en ella, con el poder del **sol**. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la extensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por casualidad está en lo cierto.

He aquí lo que a mí me parece: “...en **el mundo inteligible** lo último que se percibe, y con trabajo es la **idea del bien**, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la **causa** de todo lo recto y lo bello que hay en toda las cosas; que, mientras en **el mundo visible ha engendrado la luz** y al soberano de ésta, en **el inteligible** es ella la **soberana y productora** de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.”<sup>672</sup>

Le pide a Glaucón que también le dé la razón en no extrañarse de que los que han llegado a ese punto de conocimiento no quieran ocuparse en asuntos humanos, porque más bien sus almas tienden siempre a permanecer en las alturas y es natural que

<sup>671</sup> República, VII, 514 a-517 a

<sup>672</sup> República, VII, 517 b-c

así ocurra. Que tampoco hay que extrañarse de que “...al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aun suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera<sup>673</sup>, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo, y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí.”<sup>674</sup>

Una persona razonable no debe reírse del filósofo, que es quien pasa de la luz a las tinieblas o de las tinieblas a la luz, y por eso se puede sentir ofuscada y no es capaz de discernir los objetos.

**Crítica a los sofistas.** La educación no es como proclaman algunos que es, los que dicen que ellos proporcionan verdadero conocimiento al alma que no la tiene, igual que si pudieran infundir vista a unos ojos ciegos.

La educación que él propone muestra que la facultad de conocer que existe en el alma de cada uno y el órgano con el que cada cual aprende, deben apartarse de lo que nace, con el alma entera, hasta que estén en condiciones de contemplar el ser, lo que llama **el bien**.

Puede haber, en consecuencia, una técnica para descubrir cuál será la forma más fácil y eficaz para que ese órgano se vuelva, pero no para infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndolo ya, no se dirige a dónde debe. Porque las virtudes del alma, aunque es posible que sean bastante parecidas a las del cuerpo, que aunque no están en principio pueden originarse por la costumbre y el ejercicio, la de la mente pertenece a algo más divino y que jamás pierde su poder y que según a qué lugar se dirija resulta útil y ventajoso o por el contrario inútil y nocivo, porque el alma miserable de los que son malos, pero sabios, vive con gran agudeza.

Pero si el alma desde niño se viese libre de los placeres y se volviese hacia lo verdadero, la misma alma de esos mismos hombres lo vería también. Así “*ni los ineducados y apartados de la verdad son jamás aptos para gobernar una ciudad, ni tampoco aquellos a los que se permita seguir estudiando hasta el fin*,”<sup>675</sup> Los primeros porque no tienen ningún protector o fin particular que oriente su vida pública y privada y los segundos, porque, considerándose transportados en vida a las islas de los bienaventurados, no querrán actuar.

Es labor de los fundadores **obligar** a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del bien y verifiquen la ascensión y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora pueden hacer, que es quedarse allí, sin acceder a bajar de nuevo al lado de los prisioneros, sin participar en sus trabajos, pero tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan.

Glaucón piensa que hacer esto es perjudicial para ellos porque vivirán peor, siéndoles posible vivir mejor. Platón le recuerda que a la ley no le interesa que haya en la polis un grupo que goce de felicidad, sino que procura que esto le suceda a toda la polis “y por eso introduce **armonía** entre los ciudadanos por medio de la **persuasión o de la fuerza**, hace que unos hagan a otros **partícipes de los beneficios con que cada**

---

<sup>673</sup> Se puede referir a la defensa de Sócrates.

<sup>674</sup> *República*, VII, 517 d - e

<sup>675</sup> *República*, VII, 519 b - c

*cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la polis hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, si no para usar ella misma de ellos con miras a la **unificación** de la polis.*<sup>676</sup>

(Vuelve a repetir la idea de que el individuo está subordinado totalmente a las necesidades de la polis. La idea de unidad está presente en todos sus planteamientos políticos, también es posible que considere que ésta es la solución para evitar la guerra y los conflictos dentro de las polis, que siempre las debilitan frente al enemigo externo. Y que comprenda que de alguna manera ésta ha sido la situación de Atenas inmediatamente anterior a su época, y tal y como afirma Tucídides<sup>677</sup> una de las causas de su derrota frente a Esparta y trate de buscar una solución.)

Dice que ahora tampoco va a perjudicar a los filósofos que existan entre ellos, sino a convencerles de que cuiden a los demás y los protejan. Les dirá que es natural que los que haya en las demás polis no participen en sus trabajos, porque se forman solos, contra la voluntad de sus respectivos gobiernos, y cuando alguien se educa solo y no debe a nadie su crianza, es normal que tampoco se preocupe por devolver a nadie su importe. Pero a vosotros, (a los futuros gobernantes), los hemos engendrado nosotros para vosotros mismos y para el resto de la ciudad, en calidad de jefes y reyes como los de las colmenas, mejor y más educados que aquellos para participar de ambos aspectos. Tienen que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumbrarse a ver en la oscuridad y una vez acostumbrados verán infinitamente mejor que los de allí y conocerán lo que es cada imagen y de qué lo es, porque habrán visto ya la verdad respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno<sup>678</sup>. “Y así, la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día, y no entre sueños, como viven ahora la mayoría de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuera algún gran bien.”<sup>679</sup>

Pero la verdad es que “...la polis en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes deban de serlo, esa debe ser forzosamente la que viva mejor y con menos disensiones que ninguna; y la que tenga otra clase de gobernantes, de modo distinto.”<sup>680</sup>

Los pupilos al oír esto, no se negarán a compartir por turno los trabajos de la comunidad, viviendo el mucho tiempo restante todos juntos y en el mundo de lo puro. Aunque es cierto que cada uno de ellos irá al gobierno como a algo inevitable, al revés que quienes ahora gobiernan en las distintas ciudades.

Cuando manden en la polis los verdaderos ricos, que son los que tienen una vida buena y juiciosa, entonces es posible que se llegue a tener una polis bien gobernada. “Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes propios los que van a la política convencidos que es de ahí de donde hay que sacar el bien<sup>681</sup>, allí no ocurrirá así.

---

<sup>676</sup> República, VII, 519 e – 520 a

<sup>677</sup> TUCÍDIDES, Guerra del Peloponeso, Libro I, 23 y Libro II, 2,2

<sup>678</sup> Otra posible traducción sería: lo moderado, lo justo y lo valeroso, por la referencia a las virtudes que deben de tener los guardianes. La justicia como término medio al que se refieren tanto lo moderado como lo valeroso.

<sup>679</sup> República, VII, 520 c-d

<sup>680</sup> República, VII, 520 d

<sup>681</sup> Me aparto de la traducción, porque la palabra que utiliza es “τὰγαθὸν” y considero que se refiere a que confunden lo que es realmente el bien.

*Porque cuando el mando se convierte en objeto de luchas, esa misma guerra doméstica e intestina los pierde tanto ellos como al resto de la polis.”<sup>682</sup>*

No hay otra vida que desprecie los cargos políticos, excepto la del verdadero filósofo.

No se puede obligar a guardar la polis sino a quienes además de ser los más entendidos acerca de aquello por medio de lo cual se rige mejor la polis, posean otros honores y lleven una vida mejor que la del político.

Ahora explicará la **formación de los gobernantes** y explica cómo se les podrá sacar a la luz (como en la caverna). Esta tarea es una **ascensión** hacia el ser, que es en lo que consiste la verdadera filosofía.

**La enseñanza debe incluir la que atrae al alma desde lo que nace hacia lo que existe** (la propia de los verdaderos filósofos), y además la que sea útil para los guerreros, si es posible.

A éstos se les educó por medio de la gimnástica y la música. La gimnástica trata de lo que nace y muere, porque es el crecimiento y la decadencia del cuerpo lo que ella preside, así que no es ésa la enseñanza que busca, tampoco la música porque ésta no es más que una contrapartida de la gimnástica, educaba a los guardianes por las costumbres, les facilitaba por medio de la armonía un cierto sentido armónico, pero no conocimiento y lo mismo sucede con las narraciones, pero no había en ellas ninguna enseñanza parecida a lo que investiga ahora. Así que, las técnicas son todas innobles.

Descartadas la gimnástica y la música, la **enseñanza** que queda y la que deben adoptar y aprender en primer lugar es **una de las que se aplican a todas ellas**, se aplica a todas las técnicas, razonamientos matemáticos<sup>683</sup> y a los verdaderos conocimientos y es algo tan simple como conocer el uno y el dos y el tres, lo que se llama **número** (aritmética)<sup>684</sup> y **cálculo**<sup>685</sup>.

*“Eso tan vulgar – dije – de conocer el uno y el dos y el tres. En una palabra, yo le llamo número y cálculo.”<sup>686</sup>* Porque toda técnica y verdadero conocimiento, se ven obligados a participar de ello.

De él se sirve la ciencia de la guerra, para quien quiera entender algo, por poco que sea, de organización.

Pero aunque este conocimiento podría ser uno de los que busca y que conduce naturalmente a la comprensión, nadie se sirve debidamente de él, a pesar de que es absolutamente apto para atraer hacia la esencia.

Va a **clasificar** las cosas que le parecen aptas o no aptas para dirigirse hacia la esencia.

---

<sup>682</sup> *República*, VII, 521 a

<sup>683</sup> “διάνοια” (diánoia): conocimiento, pensamiento. Es el tercer nivel en el ascenso al conocimiento del bien en sí, y se trata de un razonamiento de carácter matemático. El conocimiento del bien en sí es la episteme o verdadero conocimiento.

<sup>684</sup> “ἀριθμὸν” (aritmón): número, aritmética

<sup>685</sup> “λογισμὸν” (logismón): cálculo, razón. También puede entenderse como lógica o razonamiento deductivo. Otro ejemplo de **influencia pitagórica**, cuando establece lo que corresponde enseñar y aprender al verdadero filósofo, al que va a ser el futuro gobernante de su polis exige que conozca lo que se refiere a la aritmética y al cálculo.

<sup>686</sup> *República*, VII, 522 c



Pasa a hablar de **la sensación**, en la que **reproduce las ideas de unidad y dualidad características de los pitagóricos**.

Primero se refiere a los **objetos de la sensación**. Entre los objetos de la sensación los hay que no invitan al pensamiento (noesis) a examinarlos, por ser suficientemente juzgados por los sentidos y otros que invitan insistentemente a examinarlos porque los sentidos no dan nada aceptable.

Los que no lo invitan son los que no desembocan al mismo tiempo en dos sensaciones contradictorias y los que invitan al pensamiento son los que sí las producen, porque los sentidos no indican que el objeto sea una cosa o su contraria.

Pone **el ejemplo de tres dedos**: el más pequeño, el segundo y el del medio. Cada uno se muestra como un dedo, y en esto nada importa ni el lugar donde esté, ni el color, ni el tamaño, ni ningún otro modo semejante. Porque en todo esto el alma de los más no se ve obligada a preguntar a la inteligencia qué cosa sea un dedo, porque en ningún caso, la vista le ha indicado que el dedo sea al mismo tiempo lo contrario de un dedo. Por tanto es natural que una cosa así no despierte el entendimiento o la inteligencia.

Pero en lo que afecta a su grandeza o pequeñez, al grosor y la delgadez o a la blandura y la dureza, los sentidos proceden de forma deficiente al revelar estas cosas porque se obligaría al mismo sentido a encargarse de lo blando y de lo duro y comunicándose al alma está percibe como la misma cosa, es a la vez dura y blanda.

En estos casos el alma se tiene que preguntar qué entiende esta sensación por duro o por blando, por ligero y pesado, porque las dos cosas se aplican a lo mismo y estas cuestiones reclaman la consideración del alma.

En este caso el alma empieza por necesitar al cálculo y al pensamiento<sup>687</sup>, para investigar con ellos si son una o las dos cosas. Si resultan ser **dos**, cada una aparece como una y distinta de la otra, pero **si** cada una de ellas es **una** y ambas **juntas** son **dos**, las concebirá a las dos como **separadas**, pues si no estuvieran separadas no las concebiría como dos, sino como una. La vista también vea lo grande y lo pequeño, pero no separado, sino confundido. Para aclarar esta confusión la mente ha tenido que ver lo grande y lo pequeño separado, al contrario de lo que hace la vista. Aquí comienza el preguntarnos lo que es lo grande y lo que es lo pequeño. Y llamamos a lo uno inteligible y a lo otro visible.

A esto se refería cuando afirmaba que hay cosas que provocan a la inteligencia y otras que no, las primeras son las que penetran en los sentidos acompañadas de sus opuestas, y las segundas las que no provocan esto.

Se plantea si **el número y la unidad**<sup>688</sup> despiertan la inteligencia (noésis). Si la unidad se contempla de manera suficiente y en sí misma, no será de las cosas que atraen hacia la esencia, pero si siempre hay algo contrario que se ha visto al mismo tiempo que ella, de modo que no parezca más la unidad que lo opuesto a esta, entonces hará falta que el alma investigue, poniendo en acción dentro de ella al pensamiento<sup>689</sup> y a

---

<sup>687</sup> “λογισμὸν” (lojismón) y νόησιν (noésin): cálculo y también a la inteligencia intuitiva o pensamiento intuitivo, porque es el que está situado en el nivel más elevado en su teoría del conocimiento.

<sup>688</sup> “τὸ ἓν” (tó gen): lo uno, lo primero, la unidad. Viene del cardinal primero y está en género neutro.

<sup>689</sup> “ἐννοίαν” (énoia): pensamiento, inteligencia, conocimiento, cálculo.

preguntarse qué cosa es **la unidad en sí**, y con ello la aprehensión de la unidad, será de las que conducen y hacen volverse hacia la contemplación del ser.

Esto ocurre también en no pequeño grado con la visión de ella, pues vemos la misma cosa como una y como infinita multitud.

Si esto ocurre a la unidad, lo mismo les ocurre a los demás números, y todo el cálculo y la aritmética tienen por objeto el número, por eso resultan aptas para conducir a la verdad, por tanto las matemáticas son de las enseñanzas necesarias. *“En efecto, el conocimiento de estas cosas le es indispensable al guerrero para la táctica, y al filósofo por la necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar de la generación, sin lo cual no llegará jamás a ser un calculador”*<sup>690</sup>.”<sup>691</sup>

Y como el guardián es guerrero y filósofo a la vez, *“convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a los que vayan a participar en las más altas funciones de la polis para que se acerquen al cálculo y se apliquen a él no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia”*<sup>692</sup>, pero no para ejercitarla con la finalidad de las ventas o compras, sino para la guerra y para facilitar que el alma misma pueda volverse de la generación hacia la verdad y la esencia.

La **ciencia relativa los números** es además beneficiosa en muchos aspectos para el fin que persigue, (la educación de los gobernantes), siempre que uno la practique buscando el conocimiento y no el traficar<sup>693</sup>. Porque eleva el alma muy arriba y la obliga a discurrir sobre los números en sí, (en abstracto), no tolerando en ningún caso que nadie discuta con ella aduciendo números dotados de cuerpos visibles o palpables. *“Ya sabes, creo yo, que quienes entienden de estas cosas se ríen del que, en una discusión, intenta dividir la unidad en sí y no lo admiten; si tú la divides, ellos la multiplican, porque temen que vaya a aparecer la unidad no como unidad, sino como reunión de varias partes.”*<sup>694</sup>

Si alguien les preguntara “¡hombres singulares!” *“¿Qué números son esos sobre los que discurris, en los que las unidades son tales como vosotros la suponéis, es decir, son iguales todas ellas entre sí, no difieren en lo más mínimo las unas de las otras y no contienen en sí ninguna parte? Responderían que hablan de cosas sobre las cuales no cabe más que pensar, sin que sea posible manejarlas de ningún otro modo.*

*Este conocimiento parece sernos realmente necesario, puesto que resulta que obliga al alma a usar de la inteligencia para alcanzar la verdad en sí.”*<sup>695</sup> Pone como modelo y base del aprendizaje de la esencia, las matemáticas.

(Está claro que al menos ha hablado y discutido con ellos, y todas estas discusiones aparecen reflejadas en su idea de la sensación y de la importancia del dominio de las matemáticas y la aritmética para formarse como guardián y gobernante. Y que no son temas que le parezcan poco importantes porque se refiere al aprendizaje de las matemáticas durante todo el libro VII. Lo considera un conocimiento realmente necesario porque obliga al alma a usar la inteligencia para alcanzar la verdad en sí. Está

---

<sup>690</sup> “λογιστικῶν” (logístico): calculador. También podría actualizarse por matemático.

<sup>691</sup> República, VII, 525 b

<sup>692</sup> República, VII, 525 c

<sup>693</sup> “Καπηλεύειν” (kapeleúein): Comerciar en pequeña escala, traficar.

<sup>694</sup> República, VII, 525 d-e

<sup>695</sup> República, VII, 526 a-b

reproduciendo el modo de enseñanza pitagórico, que por otra parte sabemos que fue el que se siguió en la Academia.)

*“¿Has observado que a aquellos a los que la naturaleza ha hecho matemáticos, les ha dotado también de prontitud para comprender todas o casi todas las ciencias, y que cuando los espíritus lentos son educados y ejercitados en esta disciplina, sacan de ella, si no otro provecho, al menos el hacerse todos más vivaces de lo que antes eran?”*<sup>696</sup> *“Y verdaderamente, creo yo que no te sería fácil encontrar muchas enseñanzas que cuesten más trabajo que ésta a quien la aprende y se ejercita en ella.”*<sup>697</sup>

El **segundo tipo de conocimiento o enseñanza** que propone es el de la **geometría**. Glaucón le contesta que es necesaria para la guerra. Platón le responde que para la guerra sólo es necesario utilizar una pequeña parte de la geometría y del cálculo, pero lo que hay que analizar es la parte mayor y más avanzada de ésta, para ver si tiende a hacer que se contemple más fácilmente la **idea del bien**. Si obliga a contemplar la esencia, conviene; si obliga a contemplar la generación del mundo sensible, no conviene.

Con esta ciencia ocurre todo lo contrario de lo que dicen de ella cuantos la practican. Su lenguaje es ridículo y forzado, porque hablan como si todas sus explicaciones las hicieran con finalidad práctica, y emplean toda clase de términos tan pomposos como “cuadrar”, “aplicar” y “adicionar”, sin embargo toda esta disciplina es de las que se cultiva para el conocimiento de lo que siempre existe, pero no de lo que en algún momento nace o muere.

Así la geometría es **conocimiento de lo que siempre existe**, y entonces *“...atraerá el alma hacia la verdad y formará mentes filosóficas que dirijan hacia arriba lo que ahora dirigimos indebidamente hacia abajo.”*<sup>698</sup>

Entonces hay que ordenar a los de **Calípolis**<sup>699</sup>, que no se aparten de la geometría porque además de servir para la guerra, tiene estas ventajas accesorias. *“Existe una diferencia total y absoluta entre quien se ha acercado a la geometría y quién no.”*<sup>700</sup>

La **tercera enseñanza es la astronomía**. Glaucón responde que sí (con espíritu práctico), porque te permite reconocer bien los tiempos del mes o del año, lo que no sólo es útil para la agricultura y la navegación, sino también para la estrategia.

Platón responde que le hace gracia, porque parece temer a la multitud, no crean que prescribe enseñanzas inútiles. *“Sin embargo, aunque es difícil de creer, por estas enseñanzas es purificado y reavivado, cuando está ha corrompido y cegado por causa de las demás ocupaciones, el órgano del alma de cada uno que, por ser el único con que es contemplada la verdad, resulta más digno de ser conservado que diez mil ojos”*<sup>701</sup>.

---

<sup>696</sup> República, VII, 526 b-c

<sup>697</sup> República, VII, 526 c

<sup>698</sup> República, VII, 527 b

<sup>699</sup> Calípolis, era el nombre de varias ciudades de Grecia. Pero literalmente también significa polis hermosa, o de acuerdo con la virtud de los que la integran, moderada o noble.

<sup>700</sup> República, VII, 527 c

<sup>701</sup> República, VII, 527 d-e

Ahora bien los que profesen la misma opinión que Glaucón, juzgarán que es imponderable la justeza con qué habla y no ven que estos estudios produzcan ningún otro beneficio digno de mención. Le pide a Glaucón que considere con quienes está hablando, o si no habla ni con unos ni con otros, sino que es a él mismo a quien principalmente dirige sus argumentos, pero sin llevar a mal que haya otros que puedan obtener acaso algún beneficio de ellos.

Glaucón le responde que lo que prefiere es apelar, preguntar y responder sobre todo para provecho suyo<sup>702</sup>.

Platón le pide que vuelva hacia atrás y que elimine lo que dijeron de la geometría y de lo que le sigue que es el conocimiento de la esencia.

Después de las superficies tomamos el sólido que está ya en movimiento sin haberlo considerado antes en sí mismo, pero lo correcto es tomar, inmediatamente después del segundo desarrollo, el tercero. Y esto versa, según creo, sobre el desarrollo de los cubos y lo que participa de profundidad<sup>703</sup>.

Aunque a Glaucón le parece que esa cuestión todavía no está resuelta, Sócrates le contesta que por dos razones: una *“porque no hay ninguna polis que estime debidamente éstos conocimientos, ya de por sí difíciles, y son objeto de una investigación poco intensa y la segunda porque los investigadores necesitan de un director, porque, en primer lugar es difícil que exista, y en segundo, suponiendo que existiera, en las condiciones actuales”*<sup>704</sup> no le obedecerían, movidos por su presunción, los que están dotados para investigar sobre estas cosas. Pero si toda la polis, honrando debidamente estas cuestiones, ayudase en su tarea al director, aquellos obedecerían y, al ser investigadas de manera constante y enérgica, las cuestiones serían elucidadas en cuanto a su naturaleza, puesto que aún ahora, cuando son menospreciadas y entorpecidas por la multitud, e incluso por los que las investigan sin darse cuenta de cuál es el aspecto en que son útiles, a pesar de todos estos obstáculos, crecen, gracias a su encanto, y no sería nada sorprendente que salieran a la luz.”<sup>705</sup>

Ha hecho un inciso, en lugar de continuar con la astronomía, porque dice que después del estudio de las superficies viene el estudio del desarrollo en profundidad, pero como sólo ha originado investigaciones ridículas lo pasó por alto y después de la geometría habló de la astronomía, es decir del movimiento en profundidad.

Así que **la geometría se divide en dos ramas**, la primera sería el estudio de las superficies planas, y la segunda el estudio del desarrollo en profundidad, el estudio de los cubos, aunque éste sólo ha originado investigaciones ridículas<sup>706</sup>.

---

<sup>702</sup> Aquí Glaucón refleja los valores que enseñaban a los sofistas, el interés y éxito personal por encima de la polis.

<sup>703</sup> Platón demuestra un gran conocimiento de geometría, que pudo haber aprendido de su maestro pitagórico Arquitas. El cubo se denomina sólido platónico, y se atribuye a Platón el haber sido el primero en estudiarlo, y se llaman así a los sólidos que son convexos y regulares.

<sup>704</sup> Está claro que Platón se refiere a las condiciones y a los jóvenes de Atenas en su tiempo.

<sup>705</sup> *República*, VII, 528 b-c

<sup>706</sup> Habló primero de la geometría descriptiva o plana, la que se refiere a los planos, que tienen una dimensión, y omitió otra parte de la geometría, la geometría sólida, que es a la que se ha referido ahora y que se denomina estereometría y que se ocupa de los sólidos, que tienen tres dimensiones, los que tienen volumen, es decir los poliedros.

Pasa hablar de **la astronomía como cuarta enseñanza**, la que estudia el movimiento en profundidad<sup>707</sup>, dando por supuesto que la polis contará con la disciplina que omitió (la geometría del espacio), en cuanto quiera ocuparse de ella.

Glaucón cómicamente intenta alabar la astronomía como lo haría Platón y dice que le parece evidente para todos que obliga al alma a mirar hacia arriba y lleva las cosas de aquí a las de allá. Sin embargo Platón le contesta que él no cree lo mismo, porque tal como la tratan hoy los que quieren elevarlos hasta su filosofía<sup>708</sup>, lo que hacen es obligar a mirar muy hacia abajo.

Platón le dice que no puede creer que exista otra ciencia que haga al alma mirar hacia arriba, sino la que trata sobre **lo existente e invisible**<sup>709</sup>, pero cuando es una de las cosas sensibles la que intenta conocer una persona, tanto si mira hacia arriba como hacia abajo, jamás la conocerá, porque ninguna de esas cosas es objeto de verdadero conocimiento<sup>710</sup>.

La forma distinta de la usual, con la que es necesario aprender la astronomía para que su conocimiento sea útil, es pensar que las ilusas policromías con que está bordado el cielo, aunque es lo más bello y perfecto que existe en su género, por estar labradas en materia visible, desmerecen en mucho de sus contrapartidas verdaderas, de los movimientos que en relación de una figura con otra y según el **verdadero número y todas las verdaderas figuras** se mueven, moviendo a su vez lo que hay en ellas, la rapidez en sí y la lentitud en sí, movimientos que son perceptibles para la razón y el pensamiento, pero no para la vista<sup>711</sup>. El **cielo** lleno de cosas es un **ejemplo** que nos facilita la comprensión de aquellas otras cosas<sup>712</sup>.

El que sea realmente astrónomo considerará que el artífice<sup>713</sup> del cielo ha reunido, en él y en lo que hay en él, la mayor belleza que es posible reunir en semejantes obras, pero en cuanto a la proporción de la noche con respecto al día y de éstos con respecto al mes y del mes con respecto al año y de los demás astros relacionados entre sí y con aquellos, tendrá por un ser extraño a quien opine que estas cosas ocurren siempre del mismo modo y que, aun teniendo cuerpos y siendo visibles, no varían jamás en lo más mínimo, e intente por todos los medios buscar la verdad sobre ello<sup>714</sup>.

Practicará la astronomía del mismo modo que la geometría, con problemas y abandonará las cosas del cielo por un verdadero trato con la astronomía, con aquello que de inteligente hay por naturaleza en el alma, aunque esta tarea es mayor que la que en ese momento realizan los astrónomos.

---

<sup>707</sup> Se refiere al movimiento de los sólidos tridimensionales, los dos movimientos básicos son la rotación y la traslación.

<sup>708</sup> Puede referirse al pensamiento de Demócrito para quien el universo tiene una esencia o *arjé* material.

<sup>709</sup> Puede estar refiriéndose al conocimiento matemático, también a la idea.

<sup>710</sup> Lo que cambia constantemente y pertenece al mundo sensible sólo puede ser opinión y no verdadero conocimiento o episteme, que es el que trata sobre las realidades inmutables.

<sup>711</sup> Platón asume aquí las teorías pitagóricas sobre el universo y parece defender un cierto relativismo, ya que el movimiento es relativo.

<sup>712</sup> Considera el estudio de las matemáticas y la geometría fundamental para comprender el movimiento de los astros, que sólo puede captarse por la razón, no por los sentidos.

<sup>713</sup> El demiurgo es el artífice.

<sup>714</sup> Considera que existe una regularidad del movimiento de los astros en el transcurso del tiempo.

Considera que su valía como legisladores se verá en si sus prescripciones son igual de inmutables.

No recuerda ninguna otra de las enseñanzas adecuadas, porque son muchas las formas que presenta **el movimiento**, pero las que saltan a la vista, incluso a ellos, son dos.

Va hablar ahora del **movimiento armónico**. “*Así como los ojos han sido constituidos para la astronomía, del mismo modo los oídos lo han sido con miras al movimiento armónico, y estas ciencias son como hermanas entre sí, según dicen los pitagóricos, con los cuales ¡oh Glaucón! estamos de acuerdo también nosotros.*” “...como la labor es mucha, les preguntaremos a aquellos que opinan sobre estas cosas y quizá sobre otras;”<sup>715</sup> Pero sin dejar de mantener nuestro principio, que es que aquellos a los que vamos a educar no vayan a emprender un estudio de estas cosas que resulte imperfecto o que no lleguen infaliblemente al lugar que es preciso que todo llegue, como decíamos hace poco de la astronomía. Porque también hacen otro tanto con la armonía, se dedican a medir uno con otro los acordes y sonidos escuchados, y así se toman, como los astrónomos, un trabajo inútil. Glaucón está de acuerdo con él en que los que se dedican a la música prefieren los oídos a la inteligencia.

Platón le dice que no se refiere a los músicos, sino a los que iban a consultar acerca de la armonía<sup>716</sup>. “*Pues éstos hacen lo mismo que los que se ocupan de astronomía. En efecto, buscan números en los acordes percibidos por el oído; pero no se remontan a los problemas ni investigan qué números son concordes y cuáles no, y por qué lo son unos y no los otros.*”<sup>717</sup>

Glaucón considera que esta tarea es propia de un genio y Platón le contesta que es un estudio útil para la investigación de lo bello y lo bueno, aunque inútil para quien lo practique con otras intenciones.

Concluye diciendo que con respecto al estudio de todas estas cosas que ha nombrado, si se llega por medio de él a descubrir la comunidad y afinidad existentes entre unas y otras y a entender el aspecto en que son mutuamente afines, les aportará alguno de los fines que persiguen y su labor no será inútil, en caso contrario lo será<sup>718</sup>.

Todas estas cosas no son más que el preludio de la melodía que hay que aprender porque los entendidos en estas cosas no son dialécticos<sup>719</sup>. Glaucón dice que excepto un pequeñísimo número con el que se ha encontrado, no lo son.

Aquí tenemos la melodía misma que el **arte dialéctico** ejecuta, la cual aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba mirar a los propios animales, luego a los propios astros, y por fin al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la **dialéctica**<sup>720</sup> para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el **bien**

---

<sup>715</sup> *República*, VII, 530 d-e

<sup>716</sup> Se refiere a los pitagóricos.

<sup>717</sup> *República*, VII, 532 b-c

<sup>718</sup> La constitución de su polis.

<sup>719</sup> Que hablan por hablar o charlatanes.

<sup>720</sup> Es el método que va subiendo peldaños y de lo concreto o sensible, llega a la abstracción, a la idea, que es la verdadera realidad. Y que se expresa a través del diálogo, de la palabra con ayuda de la razón.

**en sí**, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible. **Este viaje es la dialéctica.**

Los efectos que produce todo el estudio de las técnicas que ha enumerado, eleva la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres.

Glaucón dice que supone que esto es así, pero que Sócrates vaya a la melodía en sí y la estudie como lo ha hecho con todo lo anterior, y le pide que explique cuál es la naturaleza de la facultad dialéctica y en cuantas especies se divide y cuáles son sus caminos, porque éstos parece que van a ser por fin los que conduzcan a aquel lugar una vez llegados al cual puedan descansar de su viaje.

Platón le dice que no será capaz de seguirlo, y entonces no podría contemplar la verdad en sí, pero lo que sí puede defender es que hay algo semejante que es necesario ver. Y es que **la facultad dialéctica** es la única que puede mostrar, a quien ha conocido todo lo anterior, lo que son las cosas en sí y **aprehender** de forma sistemática lo que es cada una de ellas. Pues casi todos los demás **saberes** tratan sobre las opiniones y deseos de los hombres o sobre los nacimientos y fabricaciones, o están dedicados por entero al cuidado de las cosas nacidas y fabricadas. Y las restantes, de las que decía que **aprehendían** algo de lo que existe, es decir, la geometría y las que le siguen, no hacen más que soñar con lo que existe, pero serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, **valiéndose de hipótesis**, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas. En efecto, cuando el principio es lo que uno no sabe y la conclusión y la parte intermedia están entretejidas con lo que uno no conoce, no existe ninguna posibilidad de que una semejante concatenación llegué jamás a ser verdadero conocimiento<sup>721</sup>.

El **método dialéctico** es el único que, echando abajo las **hipótesis**, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma que está verdaderamente sumido en un lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las técnicas que hace poco enumeraba, que aunque por rutina se les ha llamado muchas veces conocimiento, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el verdadero conocimiento<sup>722</sup>.

Dice que en algún momento anterior empleó la palabra pensamiento o *dianoia*, pero no se debe discutir por los nombres, cuando tienen ante sí una investigación sobre cosas tan importantes como las que están tratando.

Bastará con llamar lo mismo que antes, a la primera parte **verdadero conocimiento** o *episteme*, a la segunda **pensamiento** o *dianoia*, a la tercera **creencia** o *pistis* y a la cuarta **imaginación** o *eikasía*. Y a estas dos últimas juntas **opinión**, y aquellas dos primeras juntas **inteligencia** o *nóesis*. La opinión se refiere a la **generación**, y la inteligencia a la **esencia**, y lo que es la esencia con relación a la generación, lo es la inteligencia con relación a la opinión, y lo que es la inteligencia con respecto a la opinión, es el conocimiento con respecto a la creencia y el pensamiento con respecto a la imaginación<sup>723</sup>.

---

<sup>721</sup> Platón formula un principio de la lógica, si el punto del que partes, la premisa es falsa, la conclusión también lo será. Es lo que se denomina una falacia.

<sup>722</sup> Este razonamiento es una de las bases del método analítico, explicar la corrección de la hipótesis, que será clave para el **progreso de la Matemática**, y que se desarrollará en la Academia.

<sup>723</sup> El pensamiento y la imaginación son imágenes, de las ideas en el primer caso y de los seres materiales en el segundo.

En cuanto a la correspondencia de aquello a que estas cosas se refieren y a la división en dos partes de cada una de las dos regiones, la sujeta a opinión y la inteligible, la abandona para que no les lleve a una discusión más larga que la anterior.

El **dialéctico** es quien **tiene noción** de la **esencia** de cada cosa. Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien, separándola de todas las demás fundando sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia, no conoce el bien en sí, ni ninguna otra cosa buena, y en el caso de que alcance alguna imagen del bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del verdadero conocimiento o *episteme*, y en su paso por esta vida no hará más que soñar.

Por tanto, no se permitirá a los hijos imaginarios (de la futura polis), que sean gobernantes de la polis mientras estén privados de razón, como **líneas irracionales**<sup>724</sup>. Sino que se les ordenará que se apliquen particularmente a la enseñanza que les hace capaces de preguntar y responder con la mayor competencia posible, que es la dialéctica, el remate de las demás enseñanzas, porque no existe ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella<sup>725</sup>.

Ahora va designar a **quienes deben dar estas enseñanzas y de qué forma**.

En la primera elección de gobernantes había establecido que debían de tener las cualidades de los guardianes, debían ser firmes y valientes y ahora añade que en si es posible hay que elegir a los más hermosos<sup>726</sup>, hay que buscarlos generosos y viriles y que tengan también las cualidades naturales adecuadas a esta educación, es decir que sean inteligentes para los estudios, con memoria, constantes y trabajadores, porque si no, nadie iba a consentir en realizar además de los trabajos corporales, un aprendizaje y un ejercicio de estudios más arduo. Este es el error que se comete y la causa del descrédito que le ha sobrevenido a la filosofía, porque los que se le acercan no son dignos de ella, a la que sólo se deberían de acercar los bien nacidos.

No deben ser incompletos, cojos en cuanto a su amor al trabajo, que amen un tipo de actividad corporal y no sean amigos de aprender, ni de escuchar ni de investigar; tampoco deben tener el alma lisiada con respecto a la verdad, es decir que mientras odian la mentira voluntaria y se indignan cuando otros mienten, sin embargo aceptan tranquilamente la involuntaria y no se disgustan si es sorprendida en delito de ignorancia. También con respecto a la templanza y al valor y a la magnanimidad y a todas las partes de la virtud, hay que vigilar para distinguir el bastardo del bien nacido.

Hay que tener mucho cuidado con todo esto. *“Porque si son hombres bien dispuestos en cuerpo y alma los que eduquemos aplicándoles a tan importantes enseñanzas y ejercicios, la justicia misma no podrá echarnos nada en cara y salvaremos la ciudad y el sistema político; pero si los aplicados a ello son de otra índole, nos ocurrirá todo lo contrario y cubriremos a la filosofía de un ridículo todavía mayor.”*<sup>727</sup>

---

<sup>724</sup> La palabra “ἄλογος” (álogos) en sentido matemático se aplica a cantidades inconmensurables, y hablando de una persona significa que está privado de juicio, utiliza aquí un juego de palabras.

<sup>725</sup> El verdadero conocimiento para los futuros gobernantes es el conocimiento del bien en sí, las demás enseñanzas son propedéuticas. Quizás Platón plantee esta exigencia para evitar que los que conocían estas materias las ejercieran en su propio beneficio.

<sup>726</sup> Aquí añade una más, la hermosura.

<sup>727</sup> *República*, VII,536 a-b



En la primera elección había escogido ancianos, pero en esta segunda no será posible hacerlo. Porque no hay que creer a Solón cuando dice que uno es capaz de aprender muchas cosas mientras envejece, para Platón todos los trabajos grandes y múltiples son propios de jóvenes.

De modo que todo lo concerniente a los números y a la geometría y a toda la instrucción preliminar que debe preceder a la dialéctica, hay que ponérselo por delante cuando sean niños, pero no dando a la enseñanza una forma que les obligue a aprender por la fuerza, porque no hay ninguna disciplina que deba aprender el hombre libre por medio de la esclavitud, porque el alma no conserva ningún conocimiento que haya penetrado en ella por la fuerza. Los niños deben de **educarse jugando** y así se podrá también conocer mejor para que está dotado cada uno de ellos.

Recuerda que han dicho que los niños deben ser llevados a la guerra en calidad de espectadores montados a caballo, y acercarlos a ella siempre que no hubiese peligro, pues bien al que demuestre siempre una mayor agilidad en todos estos trabajos, estudios y peligros, a ése hay que incluirlo en un grupo selecto, cuando haya terminado el período de gimnasia obligatoria, que durará dos o tres años, y les impide dedicarse a otra cosa, porque el cansancio y el sueño son enemigos del estudio.

**Después** de este período los **elegidos entre los veinteañeros**, tendrán más honras que los demás, y habrá que reunir los conocimientos adquiridos por separado durante su educación infantil, y dárselos en una visión general de la relaciones que existen entre unas y otras disciplinas y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser. Es el único conocimiento que se mantiene firme en aquellos en que penetra, además es el que mejor prueba si una naturaleza es dialéctica o no. Porque el que tiene **visión de conjunto** es dialéctico, pero el que no, ése no lo es.

Va a realizar una **tercera selección**. Hay que volver a separar nuevamente entre los ya elegidos, tan pronto como hayan rebasado los **treinta años**, a los que además de aventajar a los otros en ello se muestren también firmes en el aprendizaje y firmes en la guerra y en las demás actividades, para hacerles objeto de honores aún más grandes e investigar por medio del poder dialéctico quien es capaz de encaminarse hacia el ser mismo en compañía de la verdad y sin ayuda de la vista ni de los demás sentidos.

Esta labor requiere grandes **precauciones**. Compara la situación de la dialéctica con la de un hijo que está rodeado de familiares y aduladores, en principio hace más caso a su familia, pero cuando se entera de que realmente no es hijo de sus padres se inclinará hacia los aduladores.

Nosotros, desde niños tenemos unos principios sobre lo justo y lo honroso dentro de los que nos hemos educado, obedeciéndolos y respetándolos como si fuesen nuestros padres, pero en contraposición con éstos, hay otros principios prometedores de placer que adulan a nuestra alma e intentan atraerla hacia sí, sin convencer, no obstante, a los que tengan la más mínima medida. Si al hombre así dispuesto viene **una interrogación** y le pregunta qué es lo honroso, y al responder él lo que le ha oído decir al legislador y le refuta la argumentación y refutándole mil veces y de mil maneras le lleva a pensar que aquello no es más honroso que deshonroso, y que ocurre lo mismo con lo justo y lo bueno y todas las cosas por las que sentía la mayor estimación, entonces dejará de honrarlas y obedecerlas<sup>728</sup>. Cuando ya no crea, como antes, que son preciosas, ni afines a su alma, pero tampoco haya encontrado todavía la verdad, no existe ninguna otra vida

---

<sup>728</sup> Se muestra contrario al relativismo de los sofistas.

a la que naturalmente haya de volverse, sino a la que le adula. Entonces de obediente con las leyes se vuelve rebelde a ellas.

Esto es lo que le sucede a quienes se dan a la dialéctica y no son dignos de que se les disculpe y de que se les compadezca. Para no merecer esa compasión los treintañeros tienen que proceder con la máxima precaución en su contacto con la dialéctica. No deben dedicarse a ella mientras sean todavía jóvenes, porque como se puede observar, cuando los adolescentes disfrutan por primera vez de los argumentos, se sirven de ellos como de un juego, los emplean siempre para contradecir y, a imitación de quienes les confunden, ellos a su vez refutan a otros y cuando han refutado a muchos y sufrido también mucha refutaciones, caen rápidamente en la incredulidad y desacreditan ante los demás no sólo a ellos mismos, sino también a todo lo relativo a la filosofía.

En cambio, el adulto no querrá acompañarles en semejante manía, e imitara más bien a quien quiera discutir para investigar la verdad que a quien, por divertirse, haga un juego de la contradicción, y así no sólo se comportará él con mayor mesura, sino que convertirá la profesión de deshonrosa en respetable. No debe dedicarse a la dialéctica, como ahora, el primer recién llegado que carezca de aptitud.

Deberán dedicarse a ella durante más o menos **cinco años**, de manera asidua e intensa, sin hacer ninguna otra cosa, el doble de tiempo que dedicaron a los ejercicios corporales.

Después de esto deberán bajar de nuevo la caverna y ser obligados a ocupar los **cargos relativos a la guerra** y todos cuantos sean propios de jóvenes durante **quince años**, para que tampoco en experiencia queden por debajo de los demás.

Y una vez que hayan llegado a **cincuentenarios**, a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos los conceptos en la práctica y en el estudio, hay que conducirlos hasta el fin y obligarles a que elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos, y cuando hayan visto el bien en sí se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la polis y a los particulares como a sí mismos; *“pues aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el bien de la polis y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible.”*<sup>729</sup>

Y así, después de haber formado cada generación a otros hombres como ellos, a quienes dejen como sucesores suyos en la guarda de la polis, se irán a morar en las islas de los bienaventurados y la polis les honrará como démones, si así lo aprueba la pitonisa<sup>730</sup>, y si no, como a seres beatos y divinos.

Y también esto se aplica a las **gubernantas**, porque no se ha referido en todo lo que ha dicho, solo a los hombres sino también a aquellas de entre las mujeres que resulten estar suficientemente dotadas. Glaucón le responde que nada más justo si han establecido que todo debe ser igual en común entre ellas y los hombres.

Vuelve a repetir que lo que han dicho sobre la polis y su gobierno son cosas que aunque difíciles, son en cierto modo realizables, pero no de distinta manera de como lo ha expuesto, *“...cuando haya en la polis uno o varios gobernantes que, siendo verdaderos filósofos, desprecie las honras de ahora, por considerarlas innobles e*

---

<sup>729</sup> República, VII, 540 b

<sup>730</sup> Sacerdotisa de Apolo.

*indignas del menor aprecio, y tengan, por el contrario, en la mayor estima lo recto, con las honras que de ello dimanar, y, por ser la cosa más grande y necesaria, lo justo, a lo cual servirán y lo cual fomentarán cuando se pongan organizar su polis”*<sup>731</sup>

Esto se logrará enviando al campo a los **mayores de diez años** que haya en la polis, y **se harán cargo de los hijos** de éstos, sustrayéndolos a las costumbres actuales y practicadas también por sus padres, para educarlos de acuerdo con sus propias costumbres y leyes, que serán las que antes hemos descrito. Este es el procedimiento más rápido y simple para establecer el sistema expuesto, de modo que, siendo feliz la polis, sea también causa de los más grandes beneficios para el pueblo en el cual se dé.

Con esto concluye la exposición del gobernante.

---

<sup>731</sup> *República*, VII, 540 d-e

## LIBRO VIII

### Sinopsis

Trata sobre los cuatro sistemas políticos: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Sin nombrar a sus protagonistas, hace un análisis de la historia política de Atenas.

### Contenido

Comienza con un **resumen** de lo anterior, sobre la política. *“En la polis que aspire al más excelente sistema de gobierno deben ser comunes las mujeres, comunes los hijos y la educación entera, e igualmente comunes las ocupaciones de la paz y la guerra; serán reyes<sup>732</sup> los que, tanto en la filosofía como en lo relativo a lo militar, resulten ser los mejores de entre ellos.”<sup>733</sup>* También dice que, una vez hayan sido designados los gobernantes, se llevarán a los guerreros para asentarles en viviendas como las antes descritas, *“que no tengan nada privado<sup>734</sup> para nadie, sino que sean comunes para todos”<sup>735</sup>*, y además la cuestión de qué clase de bienes poseerán.

Recuerda Glaucón que consideraron necesario que *“nadie anhelase encadenarse a nada de lo que poseen<sup>736</sup> ahora los otros, sino que en su calidad de atletas de guerra y guardianes, recibirían anualmente de los demás, como **salario** por su guarda, la alimentación necesaria para ello, estando, a cambio, obligados a cuidarse tanto de sí mismos como del resto de la polis.”<sup>737</sup>*

Una vez terminado con esto, le recuerda parte del recorrido: el análisis de la buena polis y del hombre semejante a ella, *“y eso que, según parece, podías hablar de otra polis y otro hombre todavía más hermosos.”<sup>738</sup>*, que había afirmado que si ésta era buena, las demás debían ser necesariamente deficientes, y que estas formas de gobierno eran cuatro, que convenía analizarlas y ver sus defectos y los de los hombres semejantes a cada una de ellas, para determinar cuál es el mejor y el peor y si el mejor es el más feliz y el peor el más desgraciado o si sucede otra cosa.

Entonces Platón comienza a hablar sobre las **cuatro formas de gobierno**. Los **cuatro gobiernos** son, establecidos de forma jerárquica:

1. La timocracia, el régimen de los cretenses y lacedemonios, alabado por la mayoría<sup>739</sup>.
2. El segundo en orden y también en popularidad es la oligarquía, el que tienen los gobernantes que determina el censo.

---

<sup>732</sup> Como señalan los traductores, es la primera vez que Platón utiliza este término para los gobernantes.

<sup>733</sup> *República*, VIII, 543 a

<sup>734</sup> La palabra griega que utiliza es “ἴδιος” (ídios) que significa: privado, propio, de propiedad.

<sup>735</sup> *República*, VIII, 543 b

<sup>736</sup> Utiliza el verbo “κτάομαι”, que está relacionado con la idea de poseer, tener, pero en propiedad a diferencia del verbo “ἔχω” (éjo) que significa también tener, pero referido más a la posesión.

<sup>737</sup> *República*, VIII, 543 b - c

<sup>738</sup> *República*, VIII, 543 d. Puede ser ironía o que hay una polis todavía mejor para Platón.

<sup>739</sup> La constitución espartana tenía gran prestigio entre los helenos, como señala Jenofonte en la *Constitución de Esparta*, I, 1, donde dice: “Un día, cuando caí en la cuenta de que Esparta, pese a ser uno de los estados menos poblados de Grecia, se había convertido en el más poderoso y renombrado, me pregunté con admiración cómo había llegado a ser así.”

3. Le sigue la democracia, opuesto a la oligarquía.

4. Y por último la gloriosa<sup>740</sup> tiranía, última enfermedad de la polis.

No encuentra ninguna otra forma de gobierno claramente distinta a éstas, “*Porque las dinastías y reinos venales*<sup>741</sup> y otros gobiernos semejantes no son más que **formas intermedias** entre unas y otras, como las que pueden encontrarse con la misma frecuencia entre los bárbaros y los helenos.”<sup>742</sup>

Estas formas de gobierno se corresponden con los **cinco tipos de caracteres** humanos, porque **los gobiernos nacen de los caracteres que se dan en las polis**, que al inclinarse en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás.

Hay **cinco formas de gobierno** que se corresponden con los cinco tipos de caracteres.

Ya ha descrito **la aristocracia**, de la que dice, con razón, que es buena y justa. Es la que se corresponde con su propia polis. (Este sistema para él no tiene ningún defecto, es perfecto en sus leyes, y aunque reconoce que pueden adaptarse, deberían de ser inamovibles.)

Pasa a describir los defectos de las otras formas de gobierno. El de Laconia, tiene como defecto que ansía victorias y honores, lo denomina **timocracia o timarquía**, porque se basa en la ambición.

Empieza por analizar **cómo puede nacer la timocracia de la aristocracia**<sup>743</sup>. La causa del cambio la atribuye a la **disensión o división** en la parte que ocupan los cargos, porque es imposible que por pequeña que sea esta parte, se produzca ningún movimiento mientras ella permanezca acorde, todos los gobiernos cambian por este motivo.

Y en relación con su polis, aunque es difícil que haya cambios en una polis así constituida, considera que como “*todo lo que nace está sujeto a corrupción, tampoco este sistema perdurará eternamente, sino que se destruirá.*”<sup>744</sup>

Comienza a explicar cómo es el **proceso de cambio** en comparación con el del universo basándose en los criterios y la numerología pitagórica. Ruega a las Musas que le ayuden a explicar esto.

Comienza a explicar **el cambio**<sup>745</sup>, primero el de los **seres vivos** que se mueven en la tierra, “*...a todos los seres vivos que se mueven sobre ella, les sobreviene la fertilidad o esterilidad de almas y cuerpos cada vez que las revoluciones periódicas cierran las circunferencias de los ciclos de cada especie...*”<sup>746</sup>, por tanto los **seres**

---

<sup>740</sup> Está clara aquí la ironía de Platón.

<sup>741</sup> Las monarquías hereditarias, existían en Tebas y Tesalia, según cuenta Tucídides, III y IV y a la monarquía venal, la que podía comprarse, que existía en Cartago se refiere Aristóteles, *Política*, 1273 a.

<sup>742</sup> *República*, VIII, 544 d

<sup>743</sup> Habla como si este gobierno existiese realmente.

<sup>744</sup> *República*, VIII, 546 a. Establece un **número geométrico** y explicaciones basadas en la aritmética, que explicaría por qué pasa la aristocracia a convertirse en timocracia. Parece que está sujeto a un patrón cósmico cíclico, a un inexorable destino o fatalidad.

<sup>745</sup> Para los traductores, esta parte es el pasaje más difícil oscuro de la *República* y confiesen que muchos editores lo omiten. Marsilio Ficino comenta este pasaje en su traducción comentada de la *República* en César González Ochoa, *Ficino, lector de la República*, www. dialnet.unirioja

<sup>746</sup> *República*, VIII, 546 a

**humanos**, de los que proceden los que han sido educados para ser gobernantes, tampoco podrán por muy sabios que sean y por mucho que se valgan del razonamiento y los sentidos, acertar con los momentos de fecundidad o esterilidad, sino que se les escapará la ocasión y engendrarán hijos cuando no deberían hacerlo. Para las criaturas divinas existe un período comprendido por un **número perfecto**; y para las humanas otro número, “*que es el primero en que, habiendo recibido tres distancias y cuatro límites, los incrementos dominantes y dominados de lo que iguala y desiguala y acrece y aminora, estos incrementos hacen aparecer toda las cosas como acordadas y racionales entre sí.*”<sup>747</sup>

De esto, “la “base epitrita”<sup>748</sup>, acoplada con la péntada y tres veces acrecida, proporciona **dos armonías**: una igual en todas sus partes, siendo éstas varias veces mayores que cien, y la otra, equilátero en un sentido, pero oblonga...

Hay un **número geométrico**<sup>749</sup> que impera sobre los mejores o peores nacimientos, si esto se ignora y los guardianes se emparejan extemporáneamente, no se verán favorecidos ni por la naturaleza, ni por la fortuna. Así, después de la primera generación de gobernantes, la segunda comenzará por desatender primero a nosotras<sup>750</sup>, a pesar de ser guardianes. Y tendrán menos estima a la música y a la gimnástica y todos los jóvenes se apartarán de ellas, y todas las razas se mezclarán...La consecuencia es que se designará como gobernantes a personas no muy aptas para ser guardianes, ni para seleccionar la razas, que al **mezclarse** producirán diversidad y **desigualdad inarmónica**, cosas que cuando suceden, engendran siempre guerra y enemistad en el lugar en que se producen.

Continúa el relato inspirado por las Musas, para explicar el cambio de la aristocracia al **régimen timocrático** y dice que una vez producida la **disensión** “*cada uno de los dos bandos tiró en distinta dirección: lo férreo y bronceo, hacia la riqueza y adquisición de tierras y casas, de oro y plata; en cambio las otras dos razas, la áurea y la argentea, que no eran pobres, sino ricas por naturaleza, intentaban llevar a las almas hacia la virtud y la antigua constitución. Hubo violencias y luchas entre unos y otros, y por fin un convenio en que acordaron repartirse como cosa propia la tierra y las casas*<sup>751</sup> y seguirse ocupando de la guerra y de la vigilancia de aquellos que, protegidos y mantenidos antes por ellos en calidad de amigos libres, iban desde entonces a ser, esclavizados, sus colonos y siervos.”<sup>752</sup>

Esta forma de gobierno es un **término medio** entre la aristocracia y la oligarquía y en algunas cosas imitará a la aristocracia y en otras a la oligarquía, pero tendrá también algo peculiar<sup>753</sup>.

**Imitará al régimen anterior**, la aristocracia, en el respeto a los gobernantes y la aversión de la clase defensora de la ciudad hacia la agricultura, oficios manuales y negocios, y en la organización de comidas colectivas, la práctica de la gimnástica y los ejercicios militares.

---

<sup>747</sup> República, VIII, 546 b.

<sup>748</sup> Al hablar de la “base epitrita”, que es como aparece la relación o proporción 4:3, y que ha sido muy estudiada en la aritmética de la época de Platón, al acoplarse con el cinco, forma la serie 3-4-5, el triángulo de Pitágoras.

<sup>749</sup> Establece la probabilidad necesaria para lograr un éxito.

<sup>750</sup> Se puede referir refiere a las Musas o a las leyes.

<sup>751</sup> En Esparta existía la propiedad privada.

<sup>752</sup> República, VIII, 547, b-c

<sup>753</sup> Vuelve a aparecer la división tripartita y un término medio relativo a otros dos.

**Propio de la timocracia** es no atreverse a llevar sabios a las magistraturas, por no tener ya seres de esa clase que sean sencillos y firmes, sino a llevar a las magistraturas a seres más fogosos y más simples, más aptos para la guerra que para la paz, y tener en gran aprecio los engaños propios de aquella y estar durante todo el tiempo en pie de guerra.

**Imitará a la oligarquía** en que serán **ambiciosos de riquezas**, como los de las oligarquías, pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas las riquezas que hayan depositado en ellos<sup>754</sup>, y viviendas amuralladas, verdaderos nidos particulares en las que derrocharán mucho dinero gastándolo para las mujeres o para quienes a ellos se les antoje. Serán **avaros**, *“ahorradores de su dinero, como quien lo venera y no lo tiene abiertamente, y amigos de gastar lo ajeno para satisfacer sus pasiones; y se proporcionarán los placeres a hurtadillas, ocultándose de la ley, como los niños de sus padres, por haber sido educados con la fuerza y no con la persuasión, y por haber desatendido la verdadera Musa, la que va unida al discurso o al razonamiento lógico y a la filosofía, honrando en más alto grado la gimnástica que la música.”*<sup>755</sup>

Este sistema es una mezcla de bien y mal.

Su **rasgo peculiar**, debido a la preponderancia del elemento fogoso es la ambición y el ansia de honores.

Estos son el **origen y carácter de este sistema político**. Platón considera que sólo ha trazado un simple esbozo, suficiente para conocer al hombre más justo y al más injusto.

El **hombre que corresponde a este sistema**, según Adimanto, se parece a Glaucón en cuanto a la ambición. Platón reconoce que sí, pero no en los rasgos siguientes: ser obstinado, ajeno a las Musas, aunque amigo de ellas; aficionado a escuchar, pero en modo alguno a hablar; duro con los esclavos, en lugar de despreciarlos, como quienes están suficientemente educados, pero amable con los hombres libres; muy obediente con los gobernantes y amigo de los cargos y honras, aunque no base su aspiración al mando en su elocuencia, ni en nada semejante, sino en sus hazañas guerreras y relacionadas con la guerra, y amante, en fin, de la gimnasia y la caza.

Despreciará las riquezas mientras sea joven, pero cuanto más viejo se vaya haciendo las amará más, porque tiene un carácter que participa de la avaricia y no es puro en cuanto a virtud por estar privado del **mejor guardián** que es el del **razonamiento combinado con la música**.

Antes de pasar a hablar de su **educación** hace una especie de inciso que suena a recuerdo de alguien. *“...a veces, siendo hijo todavía joven de un padre honesto que vive en una polis no bien regida y huye de las honras, cargos, procesos y todos los engorros semejantes y prefiere perder su derecho antes que sufrir molestias...”*<sup>756</sup>

---

<sup>754</sup> Aquí aparece la similitud del régimen de Esparta con el que él propone y se iguala a los rasgos de la aristocracia, los dos que siguen ya no forman parte de su polis, los propios de la timocracia, que no los comparte y los que se refieren a su degeneración por parecerse a la oligarquía son los que aparecieron en Esparta después de la victoria en la Guerra del Peloponeso.

<sup>755</sup> *República*, VIII, 548 b-c

<sup>756</sup> Podría estar refiriéndose a sí mismo.

Ahora pasa hablar de **su educación**. Parece partir de la idea de que vive en un régimen aristocrático. Cuando oye a su madre que está disgustada porque su marido no forma parte de los gobernantes, por lo que se siente rebajada ante las otras mujeres, y además, ella ve que él no se ocupa activamente en negocios ni pelea con invectivas en los procesos privados ni en público, sino que se muestra indiferente para con todo ello, y dándose cuenta de que él no hace caso nunca sino de sí mismo, y de que a ella ni la estima mucho ni tampoco deja de estimarla, se queja de todo esto y dice al hijo que su padre no es hombre y que es excesivamente dejado y todo lo demás que a este respecto suelen repetir una y otra vez las mujeres. También los criados de estas personas son los que a escondidas les dicen a los hijos algo semejante.

Y si ven que el padre no persigue a cualquiera que le deba dinero o le haya perjudicado en alguna otra cosa, entonces exhortan al hijo para que llegado a mayor se venga de ellos y sea más hombre que su padre. Y al salir de su casa, oye y ve otras cosas parecidas: aquellos de los ciudadanos que sólo se ocupan de lo suyo son tenidos por necios y gozan de poca consideración, mientras son honrados y ensalzados quienes se ocupan de lo que no les incumbe. El joven oye y ve todo esto, pero por otra parte escucha también las palabras de su padre y ve de cerca su comportamiento y lo compara con el de los demás, se encuentra entre estas dos fuerzas: su padre desarrolla la parte razonara de su alma y los otros la apasionada y fogosa. Su naturaleza no es perversa, sino que está influida por las malas compañías y al verse solicitado por estas dos fuerzas se sitúa en un término medio y entrega el gobierno de sí mismo a la parte intermedia, ambiciosa y fogosa y se convierte en un hombre altanero y ansioso de honores.

2. A este sistema le sigue **la oligarquía**, el gobierno basado en el censo<sup>757</sup>, en el que mandan los ricos, sin que el pobre tenga acceso al gobierno.

Primero explica el cambio, el **paso de la timarquía a la oligarquía**. La causa radica en la riqueza. Empiezan a inventar nuevas formas de gastar dinero, y para ello desobedecen las leyes, tanto ellos como sus mujeres.

Luego cada cual empieza a contemplar a su vecino y a querer imitarlo, y así hacen que la mayoría se asemeje a ellos. Y a partir de entonces avanzan cada vez más por el camino de la riqueza y cuanto más estima tienen a esta, menor es su aprecio de la virtud, porque la virtud y la riqueza se mueven siempre en direcciones contrarias. “¿O no difiere la virtud de la riqueza tanto como si, puestas una y otra en los platillos de una balanza, se movieran siempre en contrarias direcciones?”<sup>758</sup> “De modo que, cuando una polis son honrados y la riqueza y los ricos, se aprecia menos la virtud y a los virtuosos.”<sup>759</sup>

Y como se practica siempre lo que es apreciado y se descuida lo que es menospreciado, así aquellas personas ambiciosas y amigas de honores, se hacen amantes del dinero y codiciosos, alaban y admiran al rico y le llevan a los cargos, mientras que al pobre lo desprecian.

Entonces establecen una ley, esencial en la política oligárquica, en la que determinan una cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía es más fuerte y menor donde la oligarquía es más débil, y prohíben que tengan acceso a los cargos aquellos

---

<sup>757</sup> En el censo se reflejaba el nivel económico de los ciudadanos que era el que determinaba su participación en la política. Solón estableció este sistema en Atenas.

<sup>758</sup> *República*, VIII, 550 e

<sup>759</sup> *República*, VIII, 551 a



cuya fortuna no llegue al censo fijado, y esto se logra o por la fuerza y con las armas, o bien, sin llegar a tanto, imponiendo con la intimidación este sistema político.

Éste es el modo en que por lo general se instaura.

El **primer defecto** de este sistema es que excluye del gobierno por la pobreza y no por los conocimientos. Si a los pilotos de una nave se les eligiera conforme a censo y no por sus conocimientos, realizarían una mala navegación, esto es peor aún si sucede en las polis, donde el mando es más importante y difícil.

El **segundo defecto** es la división, porque en una polis así, hay realmente dos, la de los pobres y la de los ricos que conviven en un mismo lugar y conspiran incesantemente una contra la otra. Esto les hace incapaces de hacer una guerra porque se ven en la necesidad, o bien de servirse de la plebe armada y temerla entonces más que a los enemigos, o no servirse de ella y se verá en la batalla que realmente son pocos los oligarcas, además por ser amantes del dinero no estarán dispuestos a contribuir con él. Por tanto, ya que ellos mismos tendrían que combatir, siendo a la vez gobernantes, se rompe la especialización.

Pero **el mayor** de todos los males y que este régimen es el primero en aceptar es, *“El de que sea lícito a uno vender todo lo suyo y a otro comprárselo”<sup>760</sup>, y que el que lo haya vendido pueda vivir en la ciudad sin pertenecer a ninguna de sus clases, ni ser negociante, ni artesano, ni caballero, ni hoplita, sino pobre y mendigo por todo título.”<sup>761</sup>* En las ciudades regidas oligárquicamente no hay nada que lo impida, porque en otro caso no serían unos demasiado ricos, ni otros completamente pobres.

Cuando dilapidaba, no era ni gobernante ni servidor de la polis, sino sólo un derrochador de su hacienda. Nace ése en su casa como un zángano que azota la polis. De los zánganos carentes de aguijón salen quienes en la vejez terminan siendo mendigos, y de los provistos de él, todos los malhechores. En una polis donde veas mendigos, en ese mismo lugar estarán ocultos otros ladrones, cortabolsas, saqueadores de templos... (El que derrocha su hacienda puede ser bueno en ese caso se convierte en mendigo, o malo y en este caso se convierte en ladrón o saqueador.) Y en las polis regidas oligárquicamente casi todos son mendigos, excepto los gobernantes, por tanto el gobierno se preocupa de contender por la fuerza a esos malhechores, pero esa clase de gente se da allí por ignorancia, mala educación y mala organización política.

Pasa a analizar al **hombre semejante a ella**. El hijo nacido de un timócrata, imita en un principio a su padre y sigue sus huellas, pero luego le ve chocar contra la polis, y zozobrar en su persona y sus bienes, cuando, por ejemplo, después de haber sido estratega o haber ocupado algún otro cargo importante, tiene que comparecer ante un tribunal y verse perjudicado por los sicofantas<sup>762</sup>, ser ejecutado o desterrado o sometido a interdicción y perder toda su fortuna<sup>763</sup>. El hijo privado de su patrimonio, arroja del

---

<sup>760</sup> Como también señala en las *Leyes* 744 d –e, el gobierno oligárquico es el primero que permite disponer libremente de todo los bienes. Esto no sucedía en Esparta, porque se prohibiría la enajenación de una determinada parte del patrimonio, pero se modificó después de la Guerra del Peloponeso.

<sup>761</sup> *República*, VIII, 552 a

<sup>762</sup> En la antigua Atenas era un denunciante profesional, que generalmente cobraba del interesado en denunciar.

<sup>763</sup> Puede referirse a Milcíades, vencedor de Maratón y que fue acusado de haber sido sobornado por los persas y absuelto con el pago de una gran suma, deuda que heredó su hijo Cimón (510-450 a.C.), político más bien aristocrático o timocrático, próxeno (cónsul) de Esparta en Atenas, y que se opuso a las políticas de Temístocles y Pericles.

trono que ocupaban en su alma la ambición y fogosidad de antes, y humillado por la pobreza, se dedica a los negocios y, a fuerza de trabajo y de pequeños y mezquinos ahorros, se hace con dinero e instala al elemento codicioso y amante de la riqueza como un gran rey de su alma. Hará sentarse en tierra a sus pies, al elemento razonador y al fogoso y los mantendrá esclavizados, pues a uno no le dejará pensar ni examinar nada más, sino la manera de que el poco dinero se convierta en mucho y el otro no podrá tampoco admirar ni estimar nada más que la riqueza y los ricos, ni poner toda su ambición en ninguna otra cosa, sino en la adquisición de bienes o en todo aquello que conduzca a este fin. Cambia de ambicioso en codicioso.

Se caracteriza por el gran aprecio que tiene a las riquezas, por ser un hombre ahorrador y trabajador que se limita a satisfacer en su persona los deseos más necesarios, pero no se permite ningún otro dispendio, sino que mantiene sometidos a los demás apetitos, por ociosos, porque es un hombre sórdido que en todo busca la ganancia.

Se refiere ahora a **su educación**. Su mala educación proviene de las tutorías de los huérfanos o de cualquier otra cosa semejante en las que pueden gozar de gran libertad para ser malos.

Vuelve a hablar del hombre oligárquico. Si no actúa mal no es por convencimiento, sino por temor a perder el resto de su fortuna. Este hombre contiene las otras malas pasiones que tiene, no por el convencimiento, sino por la fuerza y el temor de perder su fortuna. Es siempre que se trate de gastar lo ajeno cuando se descubre que en la mayoría de ellos existen apetitos ingobernables<sup>764</sup>. Su alma está dividida, no habiendo ya unidad en ella, sino dualidad, aunque prevalecerán por regla general los mejores deseos contra los peores. Y por eso es, creo yo, por lo que presentará una apariencia más decorosa que muchos otros, pero habrá volado muy lejos de él la genuina virtud de un alma concertada y armónica. Por su avaricia, será un mal competidor cuando en la polis se disputen alguna victoria o cualquier otra distinción honrosa, porque no querrá gastar dinero para conseguir gloria en esa clase de certámenes, para no despertar sus apetitos pródigos.

### 3. Pasa a examinar **la democracia**.

Examina **cómo nace** el cambio de la oligarquía a la democracia, y qué carácter tiene una vez nacida. El cambio se produce por la insaciabilidad con la que se proponen hacerse cada cual lo más rico posible, porque los gobernantes de esta polis por el hecho de poseer grandes riquezas, no están dispuestos a reprimir a los jóvenes, que se hagan disolutos, con una ley que les prohíba gastar y dilapidar su hacienda, porque comprando los bienes de esas personas y prestándoles mediante garantía, se hacen aún más opulentos e influyentes.

En este tipo de polis a los ciudadanos les es imposible estimar el dinero y adquirir al mismo tiempo una suficiente templanza, por lo que desatienden las dos. “*Se inhiben, pues, en las oligarquías, toleran la licencia, y así obligan frecuentemente a personas no innobles a convertirse en mendigos.*”<sup>765</sup>

Así en esta polis también existen, provenientes del anterior sistema, los hombres malvados y malhechores y bien armados, de los que unos deben dinero, otros han

---

<sup>764</sup> Puede estar refiriéndose a Pericles, a quien la *Ekklesia* o Asamblea atacó, instigada por su oponente Cleón, pidiendo una justificación por su ostensible derroche y mala administración de dinero público.

<sup>765</sup> *República*, VIII, 555 d

perdido sus derechos, y algunos las dos cosas. Y así odian a los que han adquirido sus bienes y a los demás, conspiran tanto contra unos como contra otros y desean vivamente un cambio<sup>766</sup>. En cambio, los hombres de negocios van con la cabeza baja, fingiendo no verles; hieren, con el aguijón de su dinero, a cualquiera de los otros que se ponga a su alcance, se llevan multiplicados los intereses, hijos de su capital, y crean en la polis una multitud de zánganos y pordioseros.

Este mal no quieren apagarlo ni impedir que cada cual haga de lo suyo lo que se le antoje, ni por medio de otra ley que sería la mejor después de ésta y que obligase a los ciudadanos a preocuparse de la virtud, *“porque si se ordenase que fuera a cuenta y riesgo suyo como tuviese uno que hacer la mayor parte de las transacciones voluntarias”*<sup>767</sup>, *ni se enriquecerían de manera tan desvergonzada los de la polis, ni abundarían de tal modo en ella los males semejantes que hace poco describíamos.*<sup>768</sup>

Así, por todo esto, queda expuesto el estado en que ponen a sus gobernados los gobernantes de la polis: hacen a los jóvenes lujuriosos e incapaces de trabajar con el cuerpo o con el alma y perezosos y demasiado blandos para resistir el placer o soportar el dolor, mientras sus padres se desentienden de todo lo que no sea el negocio, y sólo se preocupan de la virtud los pobres.

Con esta disposición, cuando coincidan en un viaje por tierra, o en una expedición en que naveguen y luchen juntos, o cuando se contemplen mutuamente en un momento de peligro, no serán en modo alguno despreciados los pobres por los ricos, sino que muchas veces será un pobre quien al formar en la batalla junto a un rico, criado a la sombra, le vea jadeante y agobiado, juzgará que es pobre sólo por lo cobardes que son ellos mismos por lo que los otros son ricos, y cuando se encuentre con los suyos en privado, se dirán como una consigna, los unos a los otros: *“Nuestros son los hombres, pues no valen nada”*<sup>769</sup>. Y así como a un cuerpo malsano le basta recibir un pequeño impulso de fuera para inclinarse hacia la enfermedad, y como, a veces, sin causa exterior nace la disensión en su propio seno, esto le ocurre a la polis igual que al cuerpo, pues basta el menor pretexto para que llamando unos u otros en su auxilio a aliados exteriores procedentes de ciudades oligárquicas o democráticas, enferme ella y se debata en lucha consigo misma, mientras que a veces se produce la disensión incluso sin necesidad de los de fuera<sup>770</sup>.

**Nace la democracia** cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo<sup>771</sup>. Y así se establece la democracia ya por medio de las armas<sup>772</sup>, ya por el miedo que hace retirarse a los otros.

---

<sup>766</sup> Podría referirse a Temístocles, según Plutarco ambicioso y de oscuro linaje, enfrentado a la nobleza, pero también convenció al pueblo para armarse y luchar contra Egina.

<sup>767</sup> Sin pedir préstamos. En las *Leyes*, V, 742 c, también prohíbe el préstamo con interés. Y si se presta por vía de crédito no habrá recurso judicial en esa clase de contratos 849 e.

<sup>768</sup> *República*, VIII, 556 a-b

<sup>769</sup> *República*, VIII, 556 e.

<sup>770</sup> Se puede referir a Tebas que de un gobierno oligárquico favorable a los persas, pasó a un gobierno democrático impuesto por Pausanias general espartano y más tarde fueron aliados de Atenas y se integraron en la liga de Delos. También, a la situación de la propia Atenas, donde había partidarios de la oligarquía y de la democracia.

<sup>771</sup> Según Aristóteles, *Política* 1371b5, la mayoría de los magistrados atenienses en la democracia eran elegido por sorteo, y casi todos lo eran para un periodo de un año no renovable.

Comienza a hacer una **descripción**, pero también parodia, de Atenas en su época y de su evolución política.

El **hombre democrático** será ante todo un hombre libre, se llenará la polis de libertad y de franqueza y habrá posibilidad para hacer lo que a cada uno se le antoje. Y donde hay libertad, es evidente que allí cada uno podrá organizar su particular género de vida del modo que más le agrade.

Por tanto, ese sistema político será en el que tenga más clases distintas de hombres y es posible que sea también el más bello de los sistemas y tal vez habrá muchos que igual que las mujeres y los niños se extasíen ante lo multicolor, y juzguen también que es el régimen más bello.

Dice Glaucón que es la polis más apropiada para buscar en ella sistemas políticos. Porque gracias a la libertad reinante, reúne en sí toda clase de constituciones, y al que quiera organizar una polis, como ahora mismo hacen ellos, es probable que le sea imprescindible dirigirse a una polis regida democráticamente para elegir en ella, como si hubiese llegado a un bazar de sistemas políticos, el tipo de vida que más le agrade y, una vez elegido, vivir conforme a él.

Platón dice que el hecho de que en esa polis no sea obligatorio el gobernar, ni aún para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer, si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrear, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abstenerse de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo, aunque haya una ley que te prohíba gobernar y juzgar, es una práctica maravillosamente agradable a primera vista. En este régimen los hombres que, habiendo sido condenados a muerte o destierro, no por ello dejan de quedarse en la ciudad ni de circular, paseando y haciendo el héroe entre la gente, que, fingiendo no verles, hacen caso omiso de ellos<sup>773</sup>.

No se preocupan del género de vida del que proceden los que se ocupan de política, y les basta para honrar a cualquiera con que éste afirme que es amigo del pueblo.

Estos son los **rasgos que presenta la democracia**, es un régimen placentero, anárquico y variado, que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son<sup>774</sup>.

Habla de **la educación**, antes de describir al hombre democrático. El hombre democrático hijo del avaro oligárquico ha sido educado por su padre en las costumbres de éste, dominando por la fuerza sus apetitos de placer que le acarrearán dispendio y no ganancia, los que son llamados innecesarios.

Ahora hace otra **digresión** para hablar de los **placeres necesarios e innecesarios**.

Necesarios son aquellos de los que no podemos prescindir y que al satisfacerlos nos aprovechan.

---

<sup>772</sup> Se puede referir aquí al gobierno de los Cuatrocientos, que restauraron la democracia, después del gobierno de los “Treinta Tiranos”.

<sup>773</sup> Puede referirse a Alcibíades que tuvo una actuación muy controvertida en la Guerra del Peloponeso que después de haber sido expulsado, volvió a Atenas como estratega.

<sup>774</sup> Platón habla en futuro, pero se está refiriendo a la Atenas de su tiempo.

Innecesarios son aquellos de los que uno puede librarse si empieza a hacerlo desde joven y que además no hacen ningún bien, sino a veces lo contrario.

Pone ejemplos de placeres necesarios como el deseo de comer alimentos y condimento en la medida indispensable para la salud y el bienestar. El deseo de comer es necesario por dos razones: porque aprovecha y porque (si no se atiende) es capaz de poner fin a la vida. El de condimento, en el grado en que resulte de algún provecho para el bienestar corporal.

El deseo innecesario es el que va más allá de éstos, como el de comer manjares, deseo que puede extinguirse en la mayoría de los hombres cuando ha sido reprimido y educado en la juventud y que es nocivo para el cuerpo y para el alma en relación a la cordura y la templanza. Estos deseos son dispendiosos y los anteriores productivos. Lo mismo se puede decir de los deseos amorosos y de los demás.

El zángano, es el hombre entregado a placeres y apetitos y gobernado por los deseos innecesarios, mientras que el regido por los necesarios es el hombre ahorrativo y oligárquico.

**Del hombre oligárquico sale el democrático** en la mayor parte de los casos, porque cuando en su juventud el hijo del oligárquico, criado en la falta de educación y la codicia, llega a probar la miel y convive con los que disfrutan de los placeres innecesarios empieza la oligarquía que hay en él a convertirse en democracia.

Igual que la polis se transformaba al venir un aliado exterior en socorro de uno de los partidos de ella, siendo de la misma índole que éste<sup>775</sup>, el adolescente se transforma también si a uno de los dos géneros de deseos que hay en él le llega de fuera la ayuda de una clase de ellos emparentada y semejante a él.

Si al elemento oligárquico que en él hay le socorre a su vez algún otro aliado, ya sea por parte de su padre, ya de otros parientes que le reprenden y afean la conducta, entonces surgen en él la revolución y la contrarrevolución y lucha consigo mismo, y alguna vez lo democrático cede a lo oligárquico y, unos determinados deseos sucumben y otros salen fuera, por haber nacido un cierto pudor en el alma del joven. Y al mismo tiempo otros deseos de la misma estirpe, nacidos bajo los que fueron ya expulsados, se multiplican y hacen fuertes por la falta de sabiduría de la educación paterna y le arrastran a las antiguas compañías y uniéndose todos los deseos de unos y otros engendra numerosa descendencia y se apoderan del alma juvenil, y al darse cuenta de que está vacía de buenas doctrinas y hábitos y de verdaderas razones ocupan su alma.

No acogen los consejos de personas de más edad, sino que desechan la templanza, destierran la moderación y la medida en los gastos, como si fuese rústico y vil, y entra una gran comitiva de insolencia, indisciplina, desenfreno e impudor y adoran a éstos, llamando a la insolencia, buena educación, a la indisciplina, libertad, al desenfreno, grandeza de ánimo y al impudor, hombría. Así desde su juventud cambia su crianza de los deseos necesarios, a la libertad y a los placeres innecesarios. Ese sujeto vive gastando tanto en los placeres innecesarios como en los necesarios, ya sea su gasto de dinero, de trabajo o de tiempo.

No acepta que le digan que son distintos los placeres que traen los deseos justos y dignos y los que responden a los deseos perversos, y que hay que cultivar y estimar los primeros y refrenar y dominar los segundos, sino que a todo esto vuelve la cabeza y

---

<sup>775</sup> Se puede referir a la imposición de Esparta del gobierno de los “Treinta Tiranos” en la Atenas democrática, después de su victoria en la Guerra del Peloponeso.

dice que todos son iguales y que hay que estimarlos igualmente. “Y así pasa su vida día por día, condescendiendo con el deseo que le sale al paso, ya embriagado y tocando la flauta, ya bebiendo agua y adelgazando; otras veces haciendo gimnasia; otras, ocioso y despreocupado de todo, y en alguna ocasión, como si dedicara su tiempo a la filosofía. Con frecuencia se da a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo primero que le viene a la cabeza; y si alguna vez tiene envidia de unos militares, a la milicia va, y si de unos banqueros, a la banca. Y no hay orden, ni sujeción alguna en su vida, sino que, llamando placentera, libre y feliz a la que lleva, sigue con ella por encima de todo”<sup>776</sup>. Ésta es la **descripción de la vida de un hombre igualitario**.

Este hombre es polifacético y está lleno de ídoles distintas, es bello y heterogéneo, semejante a la polis democrática.

Y muchos hombres y mujeres envidiarían su vida, que tiene en sí numerosos modelos de regímenes políticos y modos de ser.

#### 4. Pasa a hablar de **la tiranía**.

Se refiere a este régimen irónicamente como el régimen político más perfecto y que proviene del hombre más hermoso.

En cuanto a su **origen** la tiranía nace de la transformación de la democracia. Del mismo modo que la democracia nace de la oligarquía, la tiranía nace de la democracia. En la oligarquía el bien final era la riqueza, y fue el ansia insaciable de esa riqueza y el abandono por ella de todo lo demás, lo que la perdió.

Así también, el ansia de aquello que la democracia define como su propio bien es lo que la disuelve, y ese bien es la **libertad**.

*“En una polis gobernada democráticamente oírás decir, creo yo, que ella es lo más hermoso de todo y que, por tanto, sólo allí vale la pena vivir a quién sea libre por naturaleza.”*<sup>777</sup>

El ansia de esa libertad y el abandono de todo lo demás hace cambiar a este régimen político y lo pone situación de necesitar la tiranía.

Porque una polis gobernada democráticamente y sedienta de libertad, castiga a sus gobernantes si no son totalmente blandos, y los acusa de malvados y oligárquicos, si no le dan lo que desea<sup>778</sup>, y a los que obedecen a los gobernantes les injuria, como a esclavos voluntarios e insignificantes, y a los gobernantes que se parecen a los gobernados y a los gobernados que parecen gobernantes los alaba y honra en público y en privado, porque en esta polis la libertad se extiende a todo y se infiltra la indisciplina en los domicilios privados, y termina por entrar hasta en los animales.

Porque el padre se acostumbra a hacerse igual al hijo y a temer a los hijos y el hijo a hacerse igual al padre y a no respetar ni temer a sus progenitores para ser enteramente libre; y el meteco se iguala al ciudadano y el ciudadano al meteco, y el

---

<sup>776</sup> República, VIII, 561 c-d

<sup>777</sup> República, VIII, 562 b-c

<sup>778</sup> Jenofonte en *Helénicas*, I, 7, cuenta las discusiones del proceso que siguió a la batalla de las Arginusas, casi al final de la Guerra del Peloponeso, en la que tras vencer a los espartanos, los estrategos o almirantes de la flota, al regresar a Atenas sufrieron una tempestad y no pudieron recoger a los marineros. En Atenas, en ese momento con un gobierno democrático, el pueblo discutió en la Asamblea, sobre a quién responsabilizar del fracaso del rescate de los marineros. Los almirantes fueron acusados, condenados y ejecutados, con la única oposición pública de Sócrates a este proceso.

forastero ni más, ni menos. Allí el maestro teme a sus discípulos y les adula, los alumnos menosprecian a sus maestros y del mismo modo a sus ayos, y en general, los jóvenes se equiparan a los mayores y rivalizan con ellos de palabra y de obra, y los ancianos condescendiendo con los jóvenes, se hinchan de buen humor y de jocosidad, imitando a los muchachos para no parecerles agrios, ni despóticos.

Los esclavos son igual de libres que los amos. Y cuánta igualdad y libertad hay de las mujeres respecto a los hombres y de los hombres respecto a las mujeres.

El resultado de todo esto es que, cuando alguien trata de imponerles la más mínima sujeción, se enojan y no la resisten, terminan no preocupándose siquiera de las leyes, sean escritas o no, para no tener en modo alguno ningún señor. **Para Platón de este principio bello y hechicero nace la tiranía**, porque todo exceso en el obrar suele dar un gran cambio en su contrario, lo mismo en las estaciones que en las plantas, que en los cuerpos y no menos en los regímenes políticos.

*“La demasiada libertad parece, pues, que no termina en otra cosa, sino en un exceso de esclavitud, lo mismo para el particular que para la ciudad.”*<sup>779</sup> Para Platón, *“de la extrema libertad sale la mayor y más ruda esclavitud.”*<sup>780</sup>

La enfermedad que nace en la oligarquía es la misma que esclaviza a la democracia. Se refiere al linaje de hombres holgazanes y pródigos, una parte de ellos más varonil, es la que guía y otra más cobarde, la que la sigue. Y comparándolos con los zánganos, unos están provistos de aguijón y otros sin él.

Para explicarlo, divide con el pensamiento la ciudad democrática en **tres partes**, de las que, para él, está formada en realidad.

Una la forma **el linaje** que nace en ella por la propia libertad que hay allí, no menos numeroso que en la ciudad oligárquica, es decir, con todos los deseos en conflicto, pero es más corrosivo en la polis democrática, porque en la democracia en lugar de ser apartado de los mandos de poder, resulta inexperto y no tiene poder, pero en la democracia, es él quien manda con pocas excepciones, y su parte más corrosiva es la que habla y obra. El resto, sentado alrededor de las tribunas no aguanta a quien exponga una opinión distinta, y en esta clase de régimen todo se administra por esta clase de hombres, excepto un pequeño número de los otros.

**Otro grupo**, que se distingue siempre de la multitud, es el de todos los que están buscando la ganancia, los que por su índole son más ordenados y se hacen generalmente los más ricos, y de ellos es de donde los zánganos sacan más miel y con mayor facilidad.

El **tercer linaje** es el del pueblo, el de los que viviendo con su trabajo o apartados de las actividades públicas, tienen poco dinero y es el linaje más extenso y poderoso de la democracia cuando se reúne en asamblea, aunque con frecuencia no quiere hacerlo si no recibe una parte de miel. Y la reciben siempre, en la medida en que es posible a los que mandan quitar su hacienda los ricos y repartirla al pueblo, aunque quedándose ellos con la mayor parte.

Entonces, los que han sufrido el despojo, se ven forzados a defenderse hablando ante el pueblo y haciendo todo lo que esté en sus manos, y aunque en realidad no quieren cambiar nada, son inculcados por los otros de que traman asechanzas contra el

---

<sup>779</sup> *República*, VIII, 564 a

<sup>780</sup> *República*, VIII, 564 a

pueblo y de que son oligárquicos, entonces al ver que el pueblo no por su voluntad, sino ignorante y engañado por los calumniadores trata de hacerles daño se hacen realmente oligárquicos, y surgen denuncias, procesos y luchas entre unos y otros.

El pueblo entonces, siempre suele escoger a un determinado individuo y lo pone al frente de sí misma, lo mantiene y hace que aumente en grandeza. Así que, en cualquier sitio que surge un tirano, es de esta raíz de la jefatura, el protector se transforma en tirano.

Compara ahora esta situación con la **fábula de Zeus Liceo** en Arcadia: la que cuenta que el que prueba una entraña humana desmenuzada entre otras de otras víctimas, ése fatalmente se convertirá en lobo.

Así cuando el protector del pueblo, contando con una multitud totalmente dócil, no perdona la sangre de su raza, sino que acusando injustamente, como suele ocurrir, lleva los hombres a los tribunales y se mancha, destruyendo sus vidas y gustando de la sangre de sus hermanos con su boca y lengua impuras, y destierra y mata, mientras hace al mismo tiempo insinuaciones sobre rebajas de deudas y repartos de tierras, no es fatal destino para tal sujeto el perecer a manos de sus enemigos o hacerse tirano y convertirse de hombre en lobo. Éste es el que resulta del que se levanta en sedición contra las gentes acaudaladas<sup>781</sup>. Si es desterrado regresa a pesar de sus enemigos, como tirano consumado. Y si son impotentes para echarlo o matarlo, poniendo a la ciudad contra él, entonces conspiran para darle a escondidas muerte violenta. Por eso los tiranos piden al pueblo algunos guardias de corps<sup>782</sup> para que aquél conserve su defensor, el pueblo se los da, temiendo por él, pero muy seguros por ellos mismos. En este momento, el hombre que tiene riquezas y por tenerlas se siente inculcado de ser enemigo del pueblo, entonces huye para evitar la muerte.

Se trata de averiguar ahora **la felicidad del tirano y la de polis** en la que surge. Al principio el tirano sonríe a todo el que encuentra a su paso, niega ser tirano, promete muchas cosas en público y en privado, libra de deudas y reparte tierras al pueblo y a los que le rodean y se finge benévolo y manso para con todos.

Entonces suscita indefectiblemente algunas guerras para que el pueblo tenga necesidad de un conductor<sup>783</sup> y para que pagando impuestos se hagan pobres, y por verse obligados a atender a sus necesidades cotidianas conspiran menos contra él, y también para tener un pretexto para acabar con los que tienen temple de libertad y no van a dejarle mandar.

Con esta se acciones cada vez se hace más odioso a los ciudadanos y a los que le han ayudado a encumbrarle por lo que tiene que quitar de en medio a todos éstos hasta

---

<sup>781</sup> Se está refiriéndose al tirano Dionisio I de Siracusa, que tras un conflicto con Cartago, aprovechó la indignación general por el abandono de los defensores de Agrigento, para darse a conocer. Enviado a Gela, polis situada también en Sicilia y pro espartana, para parar el avance cartaginés, estableció una alianza con los lacedemonios. Se hizo también popular apoderándose y revendiendo los bienes de los ricos, con el dinero aumentó el sueldo a sus soldados. Al regresar a Siracusa obtuvo de la Asamblea la destitución de sus colegas y se hizo nombrar estratega único dotado de plenos poderes. Sin embargo, el pueblo le negó una guardia personal, juzgada propia de tiranos. Dionisio simuló un falso atentado contra él, y sus tropas le otorgaron seiscientos guardias de corps.

<sup>782</sup> Como el caso de Pisístrato y Dionisio I de Siracusa.

<sup>783</sup> Se puede referir a Cleofonte que consiguió que el pueblo aceptase la guerra contra Esparta o también a Dionisio I de Siracusa que se hizo con la tiranía después de casi sesenta años de democracia en Siracusa, como relata Diodoro de Sicilia, XI, 68, 6.



no dejar a ninguna persona de provecho, ni entre los amigos, ni entre los enemigos. “*Debe, por tanto, mirar perspicazmente quién es valeroso, quién magnánimo, quién inteligente y quién rico, y es tal su dicha que por fuerza, quiéralo o no, debe ser enemigo de todos éstos y conspirar en su contra hasta depurar la polis.*”<sup>784</sup>

Hace lo contrario que los médicos, que quitan lo peor y dejan lo mejor, aquél hace todo lo contrario. Por este motivo se ve obligado a vivir con la muchedumbre de los hombres ruines, siendo además odiado por ellos o dejar de vivir. Cuanto más odioso se haga a los ciudadanos al obrar así, necesitará una guardia de hombres armados, cada vez mayor y más seguro, que vendrá volando si les paga<sup>785</sup>, extranjeros y procedentes de todas partes, o bien a siervos de sus ciudadanos y dándoles libertad, hacerlos de su guardia. Estos compañeros le admiran y los nuevos ciudadanos<sup>786</sup>, forman su sociedad, mientras que los que son cómo deben ser le odian y le esquivan.

Vuelve hablar con ironía y dice que no sin razón se tiene a la tragedia en general como algo lleno de sabiduría y dentro de ella principalmente a Eurípides porque él es quien dijo un dicho propio de una mente sagaz “*los tiranos son sabios por el trato con los sabios*” y es claro que, en su opinión, los sabios con quienes aquel convive, no son otros que los ya mencionados. Y elogia la tiranía como cosa que iguala a los dioses, y esto no solo él, sino los otros poetas. Pero, seguro que por ser sabios, los poetas trágicos le perdonan y les explica que no les acojan en su *República* por ser cantores de la tiranía. Los poetas tienen la facultad de arrastrar a los regímenes políticos hacia la tiranía o la democracia y además reciben sueldo y honras por parte de los tiranos y en segundo lugar de la democracia, pero cuanto más suben hacia la cima de los regímenes políticos, tanto más desfallece su honor como imposibilitado de andar por falta de aliento.

Vuelve hablar del ejército del tirano, del ejército hermoso, grande, multicolor y siempre cambiante. Para mantenerlo, si hay tesoros sagrados en la polis, los gastará y mientras cubra el precio de su venta, serán menores los tributos que imponga al pueblo, cuando falten estos recursos, él y su corte vivirán de los bienes paternos, tanto él como sus comensales, sus amigos y sus cortesanas, así que el pueblo que ha engendrado al tirano mantendrá a éste y a sus socios.

Y el pueblo que lo engendró para quedar libre bajo su protección de los ricos y de los que se llaman en la polis hombres de pro, le ordenará salir de la ciudad a él y a su cohorte, lo que logrará cuando el pueblo le quite las armas al tirano.

Entonces el pueblo se dará cuenta de cómo obró y qué clase de criatura engendró, cuidó e hizo crecer; y de cómo, siendo el más débil, pretende expulsar a otros más fuertes que él.

*“Y el pueblo, huyendo, como suele decirse, del humo de la servidumbre bajo hombres libres, habrá caído en el fuego del poder de los siervos; y en lugar de aquella grande y destemplada libertad, viene a dar en la más dura y amarga esclavitud: la esclavitud bajos esclavos.”*

---

<sup>784</sup> *República*, VIII, 567 b-c

<sup>785</sup> Se refiere a los soldados mercenarios.

<sup>786</sup> Los esclavos convertidos en ciudadanos. Dionisio I los llamaba *neopolitai*, nuevos ciudadanos.

## POLITEIA IX

### Sinopsis

Habla sobre el tirano y la división tripartita del alma.

### Contenido

Continúa el libro anterior. Dialoga con Adimanto y cuando está terminando de hablar sobre cómo es el hombre tiránico Glaucón toma la palabra. Empieza por establecer qué falta por ver del hombre tiránico en sí mismo, cómo surge por la transformación del democrático, y si es desgraciado o feliz.

Como echa de menos analizar cuántos y de qué clase son **los deseos**, comienza una digresión sobre ellos.

Comienza hablando de los **deseos innecesarios**<sup>787</sup> a los que consideran de dos tipos, unos son contra la ley<sup>788</sup>, *“Me parece que de los placeres y deseos no necesarios, una parte son contra la ley y es probable que se produzcan en todo los humanos; pero, reprimidos por las leyes y los deseos mejores con ayuda de la razón, en algunos de los hombres desaparecen totalmente o quedan sólo en poco número y sin fuerza, pero en otros, por el contrario, se mantiene más fuertes y en mayor cantidad.”*<sup>789</sup>

Entre éstos se encuentran los que surgen en el sueño, cuando duerme la parte del alma razonable, tranquila y buena rectora de lo demás, y salta lo feroz y salvaje de ella. Esto sucede después de saciarse de manjares o de vino. Pero si uno se entrega al sueño después de haber despertado lo razonable, nutrida el alma de hermosas palabras y conceptos y ha **reflexionado sobre sí mismo**<sup>790</sup>, apaciguando tanto los placeres como su parte irascible y así se duerme, nace el buen juicio, y en este estado es cuando mejor alcanza la verdad.

*“... Hay en todo hombre, aun en aquellos de nosotros que parecen medidos, una especie de deseos temible, salvaje y contra ley, y que ello se hace evidente en los sueños.”*<sup>791</sup>

Recuerda lo que ha dicho sobre **el hombre democrático**, que nace y se cría con un padre tacaño, que da valor únicamente a la pasión del dinero y desprecia los deseos superfluos que tienen por objeto la diversión o el lujo, y que después de conocer a hombres más ambiciosos y llenos de los deseos anteriores<sup>792</sup>, los contrarios a la templanza y antinaturales, se lanza por odio a la cicatería de su padre, al mismo género de vida de ellos, pero como tiene una mejor naturaleza que los que lo corrompen, se queda en la mitad de los dos modos de ser y lleva una vida que no es infame, convertido de oligárquico en democrático.

*“Había nacido y se había criado desde su primera edad bajo un padre ahorrativo, que daba valor solamente a la pasión del dinero y despreciaba los deseos superfluos que tienen por objeto la diversión o el fausto.”*<sup>793</sup>

---

<sup>787</sup> También podrían traducirse por “no obligatorios”.

<sup>788</sup> Se puede entender que contra “la ley natural”.

<sup>789</sup> *República*, IX, 571 b

<sup>790</sup> Era una práctica común entre los pitagóricos hacer examen de conciencia al acabar el día.

<sup>791</sup> *República*, IX, 572 b

<sup>792</sup> Se refiere a los placeres contrarios a la templanza relativos a la comida, la bebida, el sexo y la ira.

<sup>793</sup> *República*, IX, 572 c

Primero va hablar de **cómo nace del hombre democrático el tirano**. Cuando este hombre llega la vejez y tiene un hijo criado en sus mismas costumbres, le pasa lo mismo que a su padre y es arrastrado a un desenfreno sin límites, llamado libertad total por los que le arrastran. El padre ayuda a los deseos moderados y los otros a los contrarios. Estos impostores y creadores de tiranos desconfían de dominar al joven, e introducen en él algún amor que se convierta en jefe de los deseos ociosos y pródigos<sup>794</sup> por el que sienta pasión, como el amor, la bebida y la soberbia.

*“El hombre se hace totalmente<sup>795</sup> tiránico cuando, por su naturaleza o por sus modos de vivir o por ambas cosas, resulta borracho o enamorado o loco<sup>796</sup>”<sup>797</sup>*

Ahora va hablar de **cómo vive**. Vive en constantes fiestas y orgías, habitado por el tirano Eros, por lo que gasta rápidamente sus ingresos<sup>798</sup>, si tiene algunos, y después pide préstamos<sup>799</sup> y disminuye su patrimonio<sup>800</sup>. Cuando todo le falta, se enfurece y busca a su alrededor a quien tenga algo que pueda quitar con engaño o por la fuerza, porque es necesario que saque dinero de donde sea. Primero a su padre y a su madre, a los que si no se lo dan, intentará engañar, si tampoco lo consigue intentará arrebatárselos con violencia. Así los que engendran un hijo tiránico son sus esclavos.

Cuando se acaben los bienes de sus padres empezará a robar a los vecinos, a los extraños e incluso a los templos. *“...se hace perpetuamente en la vigilia como antes era en sueños...”<sup>801</sup>*. Y el amor, viviendo tiránicamente en su interior, en total indisciplina y desenfreno, *“...empuja al que lo lleva en sí a toda clase de osadías, como el tirano a la polis; y esto a fin de que le alimente a él y a la turba que le rodea<sup>802</sup>, venida en parte de fuera por las malas compañías y en parte de dentro, ya suelta y liberada por las disposiciones de la misma índole que hay en él.”<sup>803</sup>*

**Si son pocos** y el resto del pueblo tiene sensatez, saldrán de la polis y servirán de guardia armada a algún otro tirano o se harán mercenarios, pero si viven en época de paz, entonces causarán pequeños<sup>804</sup> males a la polis, como robar, despojar templos, hacer esclavos a hombres libres, delatar o prevaricar.

Pero **si son muchos**, y también los que les siguen, cuando se dan cuenta de su fuerza por el número, engendran como tirano al más grande entre ellos. *“Pero cuando llega a ser grande el número de esos hombres y el de los otros que les siguen, y cuando se dan cuenta de su multitud, entonces son ellos los que, ayudados por la insensatez del pueblo, engendran como tirano a aquel de entre ellos que lleve a su vez en la propia alma al más grande y consumado tirano.”<sup>805</sup>*

<sup>794</sup> Las palabras “τὰ ἔτοιμα διανεμομένων” (ta jétoima dianemoménon), podría traducirse como “los reales divididos”.

<sup>795</sup> La palabra griega “ἀκριβῶς” (acribós) podría traducirse por “exactamente”.

<sup>796</sup> La palabra griega “μελαγχολικός” (melancólicos) se puede traducir también por “atrabiliario”.

<sup>797</sup> *República*, IX, 573 c

<sup>798</sup> “πρόσοδοι”: ingresos, ganancias

<sup>799</sup> “δανεισμοί”: préstamos,

<sup>800</sup> “οὐσίας”: fortuna, hacienda, bienes, riqueza; esencia, propiedad.

<sup>801</sup> *República*, IX, 574 e

<sup>802</sup> Se refiere a los placeres que rodean la parte racional del alma. Seg

<sup>803</sup> *República*, IX, 575 a

<sup>804</sup> Aunque lo parezca no habla con ironía, porque tiene en cuenta la cantidad como se verá con lo que explica a continuación.

<sup>805</sup> *República*, IX, 575 c

Si la polis no lo consiente, el tirano reprimirá a su patria si puede, atrayéndose nuevos amigos y esclavizará a la patria o patria, como dicen los cretenses<sup>806</sup>.

**Antes de gobernar y en privado**, conviven con aduladores, dispuestos a servirles en lo que sea, o ellos mismos, si en algo necesitan de alguno, se arrastran hasta conseguir lo que quieren<sup>807</sup>. No son en toda su vida amigos de nadie, sino que siempre son déspotas de alguno o esclavos de otro, “*pues de la verdadera libertad y amistad la naturaleza tiránica no gusta nunca.*”<sup>808</sup> Son desleales e injustos. Éste es el hombre más perverso, el que es igual en vela que como se describió en sueños. Y el hombre más perverso es también el más desgraciado, y en mayor grado y duración cuanto más y por más tiempo ejerza la tiranía.

Ahora interviene Glaucón, que muestra su acuerdo total con las explicaciones de Platón.

Identifica el carácter del hombre tiránico con la polis tiránica y el del democrático con la gobernada democráticamente, y también el de los demás. Existe la misma proporción en virtud y felicidad entre una polis y otra, igual que entre un hombre y otro<sup>809</sup>.

Partiendo de esta premisa, establece la diferencia en virtud entre la polis tiranizada y la gobernada por el rey<sup>810</sup>, a la que se ha referido antes y concluye que **son opuestas**<sup>811</sup>, ésta es la mejor y la otra la peor que existe. Esto se aplica también a su felicidad y desdicha.

Platón exige que el juez que vaya a examinar esto, tenga capacidad de juzgar, experiencia y conocimiento de la vida del tirano<sup>812</sup>.

Comienza el **análisis** partiendo de la idea de la **semejanza** que existe **entre la polis y el individuo**: se llama esclava a la **polis** que está tiranizada, y aunque en ella se ven señores y hombres libres, éstos son pocos, la mayoría es infelizmente esclava, por tanto si el individuo es semejante a la polis, su alma también está llena de esclavitud y vileza y sus partes más nobles están en servidumbre, mientras domina la parte más pequeña, pero también la más malvada y furiosa.

El **alma tiranizada** también es esclava<sup>813</sup>, y estará llena de turbación y de pesar.

Y si la polis tiranizada es pobre, el alma tiránica debe ser también pobre e indigente.

---

<sup>806</sup> Las palabras cretenses se reflejan en la expresión “madre patria”.

<sup>807</sup> Esta situación se refiere a Dionisio II, tal como indica Platón en la *Carta VII* y Plutarco en la vida de Dión, 14,3.

<sup>808</sup> *República*, IX, 576 a

<sup>809</sup> Es conveniente tener en cuenta que, para la mayoría de los presocráticos, el hombre es un microcosmos del universo, regido por las mismas leyes, por tanto considerar la polis, un intermedio entre ambos, como regida por las mismas leyes que el hombre no es una idea ajena a esta concepción.

<sup>810</sup> La polis aristocrática, regida por gobernantes que tienen el conocimiento de la idea del bien.

<sup>811</sup> Así cierra el círculo y piensa que de una tiranía puede salir un régimen aristocrático.

<sup>812</sup> Se refiere a sí mismo, que es capaz de juzgar sin tener en cuenta las apariencias y que ha vivido con el tirano Dionisio I de Siracusa.

<sup>813</sup> La doctrina platónica considera que sólo el bien puede ser querido.

Es necesario entonces que tanto la polis como el hombre estén llenos de miedo, llenos de lamentos, gemidos y dolores. Esta polis es la más desdichada de las polis, en cambio todavía puede ser el hombre tiránico el más desdichado de todos los hombres si, sin terminar su vida como particular, un azar le permite ejercer la tiranía.

Su razonamiento se basa en la **comparación** del tirano con los ciudadanos particulares que son ricos y poseen muchos esclavos a los que no temen porque toda la polis presta ayuda a cada uno de ellos, pero si una divinidad lo saca de la polis a él y a sus cincuenta esclavos o más, a su mujer y a sus hijos, y los pone en un desierto, tendría un miedo sin límites pensando que iban a perecer a manos de sus esclavos. Se vería obligado a halagar a algunos de sus esclavos, a hacerlos libres sin necesidad y a aparecer como adulator de sus propios servidores o perecer. También podría la misma divinidad establecer a su alrededor una multitud de vecinos que no tolerase que nadie pretendiese mandar en otro, lo que aumentaría sus males al estar vigilado alrededor por sus enemigos, estaría preso el tirano y sólo a él le estaría prohibido salir de su polis y contemplar todo aquello que desean contemplar los demás hombres libres, así vive la mayor parte del tiempo metido en su casa como una mujer, envidiando a los otros ciudadanos si salen fuera y ven algo que merezca ser visto.

Por tanto su cosecha de grandes males es incluso mayor si por alguna circunstancia se ve forzado a ejercer la tiranía. En realidad “... *el auténtico tirano resulta ser auténtico esclavo, sujeto a las más bajas adulaciones y servidumbres, adulator de los hombres más perversos, totalmente insatisfecho en sus deseos, carente de multitud de cosas y verdaderamente indigente, si aprendemos a mirar en la **totalidad** de su alma; lleno de miedo durante toda su vida y lleno de sobresaltos y dolores, si realmente se parece su disposición a la de la polis que gobierna. Y se parece mucho, en efecto.*”<sup>814</sup>

Además hay que añadir que si ejerce el mando, es obligatorio para él ser envidioso, desleal, injusto, carente de amigos, impío, albergador y sustentador de toda maldad y como consecuencia de todo esto infeliz en grado sumo; por último debe hacer iguales que él a todos los que están a su lado.

Platón pide ahora a Glaucón que dictamine jerárquicamente su grado de felicidad, a lo que él contesta que tanto en virtud y en maldad como en felicidad o en su contrario, se pueden clasificar por el orden en que han entrado en escena.

Concluye Platón que puede proclamar que el hijo de Ariston<sup>815</sup> ha declarado que el hombre más dichoso es el mejor y más justo, y que éste es el hombre soberano, que reina sobre sí mismo, y que el más desdichado, el peor y el más injusto es el que siendo tirano se tiranice en mayor grado a sí mismo y a su polis.

Terminada lo que él considera la primera demostración comienza una **segunda demostración** de carácter más **psicológico**. Aquí aparece la **división tripartita del alma**.

La premisa de la que parte es que, igual que la ciudad se divide en tres naturalezas<sup>816</sup>, **el alma** de cada individuo también se divide en otras tres. Así que los placeres se mostrarán también de tres clases y cada una propia de cada clase. Dice que hay algo con lo que el hombre comprende, con lo que se encoleriza y otra que llama

<sup>814</sup> *República*, IX, 579 e. Se puede referir a Dionisio II.

<sup>815</sup> Se refiere a su padre, porque Glaucón es su hermano.

<sup>816</sup> Hay un paralelismo entre esta palabra “εἶδη”, y la de idea, y también se puede traducir por índole o clase.

**concupiscible** por la variedad de sus formas, por la violencia de los placeres correspondientes al comer, beber, a los placeres eróticos y a todo lo que viene después de esto, "...la llamábamos también codiciosa de riquezas porque es con las riquezas principalmente con lo que se satisfacen tales deseos."<sup>817</sup> Su placer es la ganancia<sup>818</sup> Y acertaríamos llamándola codiciosa y deseosa de placeres.

La **parte valerosa**<sup>819</sup> tiende entera y constantemente al mando, a la victoria y a la fama. Sería acertado llamarla arrogante y presuntuosa.

La **parte con la que comprendemos** (la parte racional) tiende a conocer la verdad tal cual es, y no hay nada que le importe menos que la riquezas o la fama. Podemos llamarla amante de aprender y de saber.

En el alma de los hombres manda unas veces este elemento y otras alguno de los otros dos, por eso afirmamos que los géneros principales de hombres son tres: el filosófico, el arrogante y el avaro.

Cada uno de ellos alabará su propia vida, el avaro dirá que no valen nada el placer de los honores o el del saber en comparación con el del beneficio, a menos que en ellos haya algo que produzca dinero. El ambicioso tendrá por grosero el placer de la riqueza e igualmente por humo y tontería el del saber, si aprender no lleva honor consigo. El filósofo pensará que los demás placeres están muy lejos del verdadero placer y los llamará placeres necesarios, pues no los llamaría placeres si no fuera por su necesidad.

Glaucón plantea cómo saber cuál de esos hombres habla con mayor veracidad y Platón le contesta que para juzgar rectamente hay que acudir a la experiencia, la inteligencia y el raciocinio.

El que tiene más experiencia en todos los placeres es el filósofo porque ha disfrutado obligatoriamente de los otros placeres desde su niñez. El avaro es probable que cuando se le ocurra estudiar lo que existe no saboree la dulzura de este placer, ni que adquiera su experiencia, incluso no le será fácil, aunque tenga empeño en ello.

Respecto a la honra, si realizan lo que cada uno ha deseado, entonces a todos les alcanza, porque el rico recibe honra de mucha gente, y lo mismo el valiente y el sabio, de modo que todos tienen experiencia de cómo es el placer que da el ser honrado, pero el placer propio de la contemplación del ser, de ése, es imposible que haya disfrutado ningún otro, salvo el filósofo. Por tanto, por la experiencia, éste es el que juzga mejor y además es el único que tiene esa experiencia ayudada por el entendimiento. Además el instrumento con el que se debe juzgar, que son los razonamientos son el instrumento propio del filósofo y en consecuencia es evidente que la máxima verdad se halla en la alabanza del filósofo y razonador.

El placer del saber es el más deleitoso y la vida más grata la del hombre en que esa parte rija lo demás, en segundo lugar la vida y el placer del hombre guerrero y ambicioso y la del avaro será la manera inferior de vivir.

---

<sup>817</sup> *República*, IX, 580 e – 581 a. Esta es otra de las razones por las que Platón defiende y prefiere la eliminación de la riqueza, porque es el medio necesario para satisfacer los placeres.

<sup>818</sup> “κέρδους” significa: ganancia, utilidad, beneficio. Se puede traducir también en este contexto por placeres.

<sup>819</sup> “θυμιοειδής”: animosa, fogosa, irascible. Para una correcta traducción, hay que interpretar la idea de tener valentía y ánimo o grandeza de espíritu, por eso la traduzco por valerosa. Para una mejor interpretación ver las notas 47 y 48 del Libro II.

Comienza ahora a establecer una **tercera prueba** de carácter **metafísico**. Concluidas las dos pruebas sucesivas, el justo resulta dos veces vencedor del injusto. Para la tercera invoca a Zeus Olímpico Salvador.

Afirma que “*el placer de los demás, excluido el filósofo, no es completo ni puro, sino que está como sombreado, conforme oí yo decir a alguno de los sabios*<sup>820</sup>; y ésta es, para el injusto, la mayor y más importante de sus caídas.”<sup>821</sup>

Argumenta diciendo que el dolor es contrario al placer, y entre ellos existe otra cosa que es no estar ni en gozo ni en dolor, algo que está en medio de los dos, un cierto sosiego del alma en lo que a uno y otro se refiere y tanto los enfermos como los que tienen un dolor violento dicen que no hay nada más dulce y placentero que estar sano o que cese el dolor, así los hombres pasan por muchas circunstancias en las que cuando están doloridos alaban con sumo placer no el gozar, sino el no sentir dolor y descansar de él, ese descanso es lo que resulta placentero y apetecible. En cambio cuando alguno, que está contento, dejar de gozar, esa cesación del placer será penosa. “*Por lo tanto, aquello que dijimos que estaba en medio de ambos, o sea el sosiego*<sup>822</sup>, **será en algún modo las dos cosas: dolor y placer.**”<sup>823</sup> El sosiego no puede ser ninguna de las dos cosas, porque cuando éstos se producen en el alma constituyen un cierto movimiento, el sosiego no es placer ni dolor, sino simplemente parece ser placentero junto a lo doloroso y doloroso junto a lo placentero, y en relación con el verdadero placer no hay nada válido en esas apariencias.

Platón va a **distinguir entre placeres puros, los corporales y los impuros** que por el cuerpo se extienden hacia el alma. Describe los placeres que no suponen un descanso del dolor, entre ellos están los del olfato, que no producen dolor cuando se producen, ni cuando cesan, pero los placeres que se extienden hacia el alma, que son quizá los más numerosos e intensos, sí son escapadas del dolor, como los presentimientos agradables o dolorosos del porvenir, nacidos de la sospecha<sup>824</sup>. Estos son relativos a la situación en la que te encuentres. Pone el ejemplo de la posición, si subes de lo bajo crees que estás en la altura, y esto sucede por inexperiencia de lo que es verdaderamente lo alto, lo bajo y lo de en medio. Lo mismo sucede con los placeres, los que sufren, cuando cesa el dolor, creen que han llegado al placer.

Compara ahora el hambre y la sed, vacíos del cuerpo, con la ignorancia y la insensatez, vacíos en la disposición del alma, vacíos que llenaría el que tomase alimento o adquiriese inteligencia, pero producirá más plenitud en el ser que tiene más realidad, en el que más participa de la existencia pura<sup>825</sup>.

“*¿Y cuál de los dos géneros de cosas crees que participa más de la existencia pura, el de aquellas como el trigo, la bebida, el companage y los demás alimentos, o el*

---

<sup>820</sup> Estos sabios son probablemente los seguidores de la escuela pitagórica, a quienes con el mismo nombre alude Platón en diversos pasajes.

<sup>821</sup> *República*, IX, 583 b

<sup>822</sup> Aquí el sosiego representa la unidad, la unión de dos opuestos, igual que el número representa la unión del par y del impar, idea que procede del mundo pitagórico.

<sup>823</sup> *República*, IX, 583 e

<sup>824</sup> En su diálogo *Filebo* 51 b se clasifican los tipos de placeres y da más ejemplos de placeres puros, los de los colores, los sonidos y en general los corporales, que son una excepción entre los que por el cuerpo pasan al alma; existen también los placeres que nacen en el alma misma.

<sup>825</sup> Esta demostración le sirve para explicar la diferencia entre el mundo de los seres materiales y el mundo de las ideas. **Las ideas** son siempre iguales, inmortales, inmutables y verdaderas. Esta concepción se asemeja a lo que son los números.

*de la idea de la opinión verdadera, el verdadero conocimiento y la inteligencia<sup>826</sup>, en una palabra, el de toda virtud? Juzga esto: lo que forma parte de lo que es siempre igual, inmortal y verdadero, siendo además tal en sí mismo y produciéndose en algo de su misma naturaleza, ¿no te parece de mayor certeza que lo que, forma parte de lo siempre mutable y mortal, es así igualmente en sí mismo y se produce en algo de su misma naturaleza?*<sup>827</sup>

*¿La esencia de lo siempre distinto, participa más de la naturaleza del verdadero conocimiento? ¿Acaso tiene más verdad? Si participa menos de la verdad ¿menos también de la esencia?*<sup>828</sup>

Platón considera que lo que participa de lo que es igual, es muy superior a lo que es siempre mutable que no forma parte de la naturaleza de la *episteme*, ni de la verdad, y si participa menos de la verdad, menos también de la esencia, es decir lo que está sometido al cambio no puede explicar lo que existe, no es su esencia.

**Las cosas que están al servicio del cuerpo participan menos de la verdad y de la esencia que las que están al servicio del alma** y lo mismo el cuerpo con respecto al alma, pues lo saciado de cosas más existentes está realmente más satisfecho que lo saciado de cosas menos esenciales y gozará más real y verdaderamente con un auténtico placer.

**Los faltos de inteligencia y virtud** son arrastrados a lo bajo y de aquí llevados a la mitad de la subida, están errando toda su vida y nunca alcanzan la verdadera altura, ni disfrutan del seguro y puro placer, sino que como ganado miran siempre hacia abajo, se ceban de pasto, se aparean y, por conseguir más de todo lo bello, se dan coces y se cornean mutuamente con cascos y cuernos de hierro y se matan por su insatisfacción, porque no llenan de cosas reales su ser real y su parte apta para contener aquéllas.

Tienen placeres mezclados con dolores, meras apariencias del verdadero placer y sombras sin otro color que aquél, aparentemente muy intenso, que les da la yuxtaposición de placer y dolor.

Lo mismo ocurre con **la parte irascible** o ambiciosa, cuando alguien hace que salga la envidia, movido por la ambición, o la violencia, movido de soberbia, o la ira, movido de su mal humor, buscando la satisfacción de honra, de predominio o de venganza, sin razonamiento ni sensatez.

Puede también afirmar sin miedo que de los deseos comprendidos en el afán de riqueza y de honra, si con el conocimiento y el raciocinio buscan los placeres y toman los que la razón les presente, esos serán los que lleguen a percibir como los más verdaderos, en la medida que pueden serlo los que ellos perciben, porque la verdad es su

---

<sup>826</sup> Aquí hay una graduación en el conocimiento, hay una opinión verdadera antes de llegar al verdadero conocimiento o *episteme*, que tiene siempre carácter matemático, para después llegar a la inteligencia o *nous*, que tiene un carácter intuitivo y que Platón identifica con la virtud, que no tiene un carácter ético, sino el de lograr el éxito en la consecución de la verdad. Es cierto que no se puede llegar a ella sin un sentido de la justicia, de la superación de lo material en favor de lo espiritual.

<sup>827</sup> *República*, IX, 585 b - c

<sup>828</sup> *República*, IX, 585 c . He traducido estas frases teniendo en cuenta la idea de que el número, una realidad abstracta, es la esencia, la causa de lo que existe y la que lo explica, es a esta realidad a la que se refiere la idea. Lo que varía, no puede ser la causa de lo que existe, no puede ser su *arjé*.



guía y pueden percibir también los placeres que más se les parezcan, porque lo mejor para cada cosa, es también lo más adecuado para ella.

Pero si toda **el alma sigue al elemento filosófico** y no hay en ella ninguna rebelión, entonces cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia y además cada cual disfruta de sus propios placeres, que son los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos. Lo que más lejos esté de la filosofía y de la razón, será lo que más obligue a perseguir a un placer extraño y no verdadero. Y lo que **más se aleja de la razón**, es también lo que **más se aleja de la ley y el orden** y los placeres más alejados son los deseos eróticos y tiránicos y los que menos se alejan son los deseos soberanos y ordenados<sup>829</sup>.

El **tirano** es el que más lejos se encuentra del placer verdadero y apropiado, el otro, el que más cerca. Por tanto la vida del tirano, será la más ingrata y la del rey, la más placentera.

Habiendo tres placeres, uno legítimo y dos bastardos, el tirano rebasa los límites incluso de estos últimos, se escapa de la ley y de la razón y vive entre placeres serviles y mercenarios.

Pasa a razonar sobre su inferioridad, porque el tirano ocupa el tercer puesto respecto al oligárquico y entre el hombre oligárquico y el tirano está el demócrata. Vive respecto de la verdad con la **tercera apariencia de placer** contando desde el hombre oligárquico, y el oligárquico a su vez el tercero contando desde el monárquico, si unifica al hombre monárquico y al aristocrático, *“El tirano está pues alejado del verdadero placer en un número triplemente triple”*.<sup>830</sup> Continúa diciendo que *“la apariencia del placer del tirano sería, respecto de su largura, un número plano”*.<sup>831</sup> *“Elevándolo, pues a la segunda y la tercera potencia, quedará de manifiesto a qué distancia se halla”*.<sup>832</sup> *Y así,...hallaríamos, hecha la multiplicación, que la dicha de aquél es setecientas veintinueve veces más deleitosa que la de éste y que la del tirano es a su vez más amarga en la misma proporción...Y no obstante, ese número es verdadero y ajustado a sus vidas, si a ellas responden sus días, sus noches, sus meses y sus años*.<sup>833</sup>”<sup>834</sup>

En conclusión si el hombre bueno y justo supera tanto al malvado e injusto en relación al placer, más ventaja le sacará en la belleza y la virtud de su vida.

Después de esta enorme digresión<sup>835</sup>, vuelve a lo que le condujo hasta aquí, saber si que al que es absolutamente injusto, le conviene cometer injusticia, con tal de aparecer como justo.

Para hacerlo le pide a su interlocutor Glaucón que haga una **imagen del alma**, que la imagine como *“una de aquéllas tantas criaturas, que se cuenta existieron en la*

---

<sup>829</sup> Relaciona la ley con la soberanía.

<sup>830</sup> Platón cubica el número que los distancia.

<sup>831</sup> Relación a la aritmética con la geometría, igual que hacían los pitagóricos.

<sup>832</sup> Platón mide matemáticamente la dicha.

<sup>833</sup> Este número corresponde a los días del año sumando sus noches, 364 y medio. Lo que quiere indicar el texto es que su felicidad o infelicidad se repite cada día y cada noche, es decir, se extiende sin interrupción durante toda su vida.

<sup>834</sup> *República*, IX, 587 d – e

<sup>835</sup> Porque se refiere al tema de la justicia, tratado en el Libro I.

*antigüedad, como la Quimera, Escila, el Cérbero<sup>836</sup>, y otras muchas que se dice que vinieron a formarse en una unidad<sup>837</sup> de distintas figuras.<sup>838</sup>*

Que piense en la figura de una bestia policéfala, que tiene alrededor diversas cabezas de animales mansos y feroces y que es capaz de cambiar y de sacar de sí misma todas estas cosas. Después que imagine una figura de león y otra de hombre, la primera más grande que la segunda y que acomode esas tres cosas distintas en una sola, haciendo que se unan de algún modo entre sí. Rodeándolas por fuera, que modele la imagen de una sola cosa: una imagen humana, de manera que para el que no pueda ver lo interior, sino sólo lo exterior, no aparezca más que un ser vivo, el hombre.

Si alguien afirma que a este hombre le conviene hacer injusticia y que no le conviene obrar justamente, lo que está diciendo es que a ese sujeto le interesa tratar con todo regalo a la fiera monstruosa y hacerla fuerte, y lo mismo al león y a lo relativo a éste, y en cambio dejar hambriento y débil al hombre, de manera que sea arrastrado a donde le lleve uno u otro de aquéllos y también no acostumbrar a ninguno de ellos a la compañía de los demás, ni hacerlos amigos, sino dejar que se maten mutuamente y se devoren en su lucha.

El que alaba la injusticia esto es lo que dice.

A la inversa el que sostiene la conveniencia de la justicia, dirá que es necesario obrar y hablar de tal modo que de ello resulte el hombre interior el más fuerte dentro del otro hombre y que sea él quien se cuide de la bestia policéfala y la críe cultivando, como un labrador, lo que hay en ella de manso y evitando que crezca lo silvestre, procurándose en ello la alianza de la naturaleza leonina, atendiendo en común a todos y haciéndolos amigos entre sí y también de sí mismo.

El que alabe la justicia dirá la verdad, y estará equivocado el que alabe la injusticia. Hay que persuadirlo con dulzura, porque si yerra no es por su voluntad<sup>839</sup>, para que reconozca el origen de la ley de lo digno y de lo indigno en el hecho de que lo primero pone bajo el hombre, mejor dicho tal vez, bajo su parte divina, lo que hay en su naturaleza de salvaje, y lo segundo esclaviza lo que hay en él de manso a lo salvaje. Derivado de este razonamiento no puede haber alguien que piense que conviene tomar dinero injustamente, si al tomarlo esclaviza lo mejor de su ser a lo que es más miserable.

Desde antiguo se ha vituperado el desenfreno de la vida porque con él se da rienda suelta, en mayor grado de lo conveniente, a aquella bestia terrible. La insolencia y el mal humor se censuran cuando lo leonino y colérico crece y se extiende desmesuradamente. El lujo y la molicie se censuran por la flojedad y la remisión de este mismo elemento se censura cuando produce en él cobardía. La lisonja y la bajeza, o sea lo valeroso, bajo aquella otra parte turbulenta, y por causa de las riquezas y del insaciable apetito de ésta, humilla a aquella desde la juventud y la hace convertirse de león en mono. El artesanado y los trabajadores son vituperados porque son gente en

---

<sup>836</sup> La Quimera era león por delante, dragón por detrás y cabra en su parte central. Escila tenía la cara y el pecho de mujer, y en los costados, seis cabezas y doce patas de perro. Cérbero tenía tres cabezas de perro, cola de dragón y varias cabezas de serpiente en el lomo.

<sup>837</sup> Vuelve aparecer la idea de unidad esta vez referida a que a pesar de tener tres partes éstas funcionan como un todo.

<sup>838</sup> *República*, IX, 588 c

<sup>839</sup> Aparece aquí el intelectualismo moral, se comete el mal por desconocimiento, por ignorancia.

quienes la parte mejor es débil por naturaleza, y no puede gobernar a las bestias que tiene dentro, sino que las sirve y no es capaz de aprender más que a adularlas.

Por esa razón va defender ahora la sumisión de la clase artesana al gobierno del hombre superior, el que se rige por la razón. “¿Por lo tanto, para que esa clase de hombres sea gobernada por algo semejante a lo que rige al hombre superior, sostenemos que debe ser esclava de este mismo hombre, que es el que lleva en sí el principio rector divino; y esto no porque pensemos que el esclavo debe ser gobernado para su daño, como creía Trasímaco de los sometidos a gobierno, sino porque **es mejor para todo ser el estar sujeto a lo divino y racional, sea, capitalmente, que este elemento habite en él, sea, en otro caso que lo rija desde fuera, a fin de que todos, gobernados por la misma razón, seamos en lo posible semejantes y amigos?**”<sup>840</sup>

“Y la ley<sup>841</sup> muestra también que es eso mismo es lo que quiere, ser aliada para todos los que viven en la polis. E igualmente el gobierno que ejercemos sobre los niños, a quienes no dejamos que sean libres hasta que establecemos dentro de ellos un régimen como el de la misma polis...”<sup>842</sup>

Y no se puede decir que es ventajoso cometer injusticia, u obrar con intemperancia, o hacer algo ignominioso, si como resultado de todo ello se es más perverso, aunque por otra parte se consigan riquezas o se alcance otra clase de poder. Tampoco que es ventajoso que el que comete injusticia lo mantenga escondido y no pague su pena, porque “...el que se oculta se hace más miserable, mientras que si no se oculta, sino que recibe el castigo<sup>843</sup>, entonces lo bestial de su ser se aplaca y amansa, lo pacífico se libera y toda su alma, puesta en mejor condición, adquiere, al conseguir moderación y justicia con la ayuda del buen entendimiento, un nuevo temple tanto más precioso que el del cuerpo dotado de salud, vigor y hermosura, porque el alma misma es más preciosa que el cuerpo.”<sup>844</sup> Aquí Platón repite la idea de la superioridad del alma sobre el cuerpo y ésta es la premisa de la que parte para realizar su análisis de la justicia<sup>845</sup>.

Pasa a describir lo que tiene que hacer **el hombre sensato** respecto a cada una de las partes del alma.

En relación a la parte concupiscible y codiciosa, debe luchar contra los placeres, la ira y la codicia. El hombre sensato vivirá utilizando todas sus energías para honrar las enseñanzas que hacen su alma como se ha dicho y respecto a su cuerpo, no sólo no se volverá al placer fiero e irracional para vivir de cara a él, sino que ni siquiera mirará su salud, ni atenderá a ella para ser fuerte, sano y hermoso, si estas cosas no le sirven para la salud de su mente; antes al contrario, aparecerá siempre ajustando la armonía de su cuerpo en razón de la sinfonía de su alma<sup>846</sup>. Y ajustará también a ello el orden y la armonía en la adquisición de riquezas. “¿O es que, impresionado por lo que la multitud entiende por felicidad va a aumentar hasta el infinito<sup>847</sup> la masa de sus bienes,

---

<sup>840</sup> República, IX, 590 d

<sup>841</sup> Se refiere a la que él establezca en su polis.

<sup>842</sup> República, IX, 590 e. Vuelve aparecer la total sumisión del individuo.

<sup>843</sup> Este texto confirma la idea platónica de la pena como medio para que el reo se enmiende.

<sup>844</sup> República, IX, 591 b.

<sup>845</sup> Esta idea, ya expresada y defendida en el Fedón, tiene origen pitagórico.

<sup>846</sup> Recurre a ideas de armonía y música, propias también del pitagorismo

<sup>847</sup> El “ἄπειρον” (apeiron), también significa: ilimitado, innumerable, inextricable. Es la palabra utilizada por Anaximandro para indicar el arjé o elemento del que procede todo lo que existe. Los pitagóricos le añadieron la idea de lo limitado, representado por el par, que también se

*procurándose con ello también infinitos males?*”<sup>848</sup> Más bien, teniendo en cuenta su gobierno interior y cuidando de que no se mueva nada de lo que allí hay por exceso o escasez de bienes, se regirá conforme a esta norma, aumentando o gastando de lo que tiene según su capacidad.

En relación a la parte valerosa, mirará a los honores de la misma manera y gozará de buen grado de los que crea que le pueden hacer mejor, pero los que considere que van a dividir la disposición de su ser, los rehuirá en la vida pública y en la privada.

Glaucón concluye que entonces no querrá actuar en política.

Platón le contesta que efectivamente no, sino que “...actuará, e intensamente, en su ciudad interior, pero no de cierto en la polis paterna, a menos que llegue alguna decisión divina.”<sup>849</sup>

Glaucón dice que entiende que sólo intervendrá en política en la polis que están fundando, “que no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo se dé en lugar alguno de la tierra.”<sup>850</sup>

Platón le contesta: “Pero quizá –proseguí– haya en el firmamento<sup>851</sup> un modelo igual para el que quiera mirarlo<sup>852</sup> y fundar conforme a él su ciudad interior. No importa nada que exista en algún sitio o que haya de existir; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más.”<sup>853</sup>

Sólo actuará en política para fundar esa ciudad, y eso es lo que hizo Platón. Así termina el Libro IX.

En mi opinión, la interpretación de *uranós* como cielo, y que en castellano es la traducción habitual, es equivocada y es una concepción propia del cristianismo, en el que el cielo no existe en la tierra, y que de alguna manera fundamenta la interpretación de que Platón admite que no puede existir la polis platónica sino de forma ideal. El firmamento, donde está el modelo político de la polis que el hombre debe construir en sí mismo, está en la idea del Cosmos o Universo, que se ha desechado como extraña y arbitraria, pero no resultaría así, si consideramos que Platón tiene un enfoque pitagórico, en el que el universo como afirma en el *Timeo* “...fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo.”<sup>854</sup> “Como el Dios quería que toda las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquel.”<sup>855</sup> La polis puede

---

refiere a lo cambiante y al mundo material, la idea de la existencia sola de lo ilimitado no les parecía la adecuada.

<sup>848</sup> *República*, IX, 591 d

<sup>849</sup> *República*, IX, 592 a. Platón se refiere aquí claramente a sí mismo y a su decisión de no dedicarse a la política, salvo que tenga que seguir el mandato de los dioses, de hacerlo, lo haría en la polis que él diseñó.

<sup>850</sup> *República*, IX, 592 a

<sup>851</sup> “οὐρανός” (*uranos*): cielo, firmamento. En el siglo VI a. C., significaba simplemente la esfera celeste.

<sup>852</sup> Platón contesta que si alguien quiere fijarse en el modelo del universo y trasladarlo a su interior podría fundarla.

<sup>853</sup> *República*, IX, 592 b

<sup>854</sup> *Timeo*, 29 a -b

<sup>855</sup> *Timeo*, 30 a

tener como modelo al Cosmos, de la misma forma que éste es la imagen del modelo eterno que contempló su artífice al hacerlo.

Como dice Sexto Empírico: “*Los pitagóricos dicen que el criterio del conocimiento es la razón, pero no en general, sino lo que resulta de las ciencias matemáticas; tal como decía también Filolao: que es contempladora de la naturaleza del universo y tiene cierta afinidad con ella, puesto que por naturaleza lo semejante es comprendido por lo semejante.*”<sup>856</sup>

En el *Timeo*, dice de la polis de la que procede su principal interlocutor y que da nombre al diálogo: “*Timeo, natural de Lócride*<sup>857</sup>, *la ciudad con el mejor orden político de Italia, no inferior a ninguno de los de allí ni en riqueza ni en sangre, ha ocupado los cargos públicos más importantes y recibió los más altos honores de aquella polis y, además, ha llegado, en mi opinión, a la cumbre de la filosofía.*”<sup>858</sup>

---

<sup>856</sup> SEXTO EMPÍRICO: Adv. Math. VII 92, en EGGERS LAN, C.; PORATI, A. et alii: *Los filósofos presocráticos*, Vol. III, Madrid, Ed. Gredos, 1997 p. 131

<sup>857</sup> Era usual la referencia a la perfección del orden político de esta polis y probablemente estaba gobernada por los pitagóricos.

<sup>858</sup> *Timeo*, 20 a.

## LIBRO X

### Sinopsis

Tiene dos partes. La primera trata sobre la poesía y la segunda sobre la inmortalidad del alma y la vida ulterior. Dialoga con Glaucón.

### Contenido

#### Primera parte: La POESÍA

Afirma que tiene en mente muchas otras razones para suponer que la polis que están fundando es la mejor que puede darse, pero sobre todo cuando tiene en mente la poesía. Porque cuando decían que no se debía admitir ninguna poesía que fuese **imitativa**, que causa estragos en la mente de cuantos las oyen, si no tiene como contraveneno el conocimiento de su verdadera naturaleza.

Aunque con el cariño y reverencia que desde niño siente por Homero, como ningún hombre debe ser honrado por encima de la verdad, debe decir lo que piensa.

Comienza a hablar sobre **la imitación**. Glaucón comienza a analizarla, con el método acostumbrado, que consiste en poner una idea para cada multitud de cosas a las que se les da un mismo nombre. Pone el ejemplo de una multitud de camas y una multitud de mesas, aunque las ideas relativas a esos muebles son dos: una idea de cama y otra idea de mesa. Los artesanos las fabrican mirando a su idea, por tanto no hay ninguno que fabrique la idea misma.

Podría haber un operario que pudiera fabricar todos los muebles y también todo lo que brota en la tierra, los seres vivos, incluido él mismo, y además la tierra y el cielo de los dioses, y todo lo que hay en el cielo y bajo tierra en el Hades.

Sócrates sorprendido le pregunta si puede existir el hacedor de todo esto en algún modo y en otro modo no, porque el mismo Glaucón puede hacer todo esto en cierto modo, cogiendo un espejo y enfocándolo hacia todo lo que existe. Glaucón dice que sí, pero que eso reflejos son apariencias, no son los objetos existentes en verdad.

Sócrates compara a los artífices de esa clase con un pintor que no hace seres verdaderos. El que hace realmente una cama determinada, no hace la idea, lo que existe por sí, lo real, sino algo que se le parece pero que no es real puesto que el que diga que la obra del fabricante de camas o de algún otro artesano es completamente real, estaría en peligro de mentir. Esa obra resulta también algo oscuro en comparación con la verdad.

Tomando por base estas obras va a investigar cómo es ese otro imitador.

De lo que han hablado resultan tres tipos de camas: una, la que existe en la naturaleza<sup>859</sup>, que según cree podría decirse que es fabricada por la divinidad<sup>860</sup> porque

---

<sup>859</sup> Lo que existe por naturaleza es el conjunto de las realidades primarias y eternas, que se ha entendido como la realidad de las ideas.

<sup>860</sup> En el texto griego utiliza siempre la palabra “θεός” (teós), que significa: dios, divinidad, inteligencia o voluntad divina.

ningún otro podría hacerla. Otra la que hace el carpintero y otra la que hace el pintor, estos tres<sup>861</sup> son los maestros de esas tres clases de camas<sup>862</sup>.

Vuelve a defender la **idea de unidad**. “Y Dios, ya porque no quiso, ya porque se le impuso alguna necesidad de no fabricar más que una cama en la naturaleza, así lo hizo: **una** cama sola, la cama en esencia; pero dos o más de ellas, ni fueron producidas por Dios, ni serán producidas.”<sup>863</sup> Porque si hiciera aunque no fueran más que dos, aparecería a su vez una de cuya idea participarían esas dos, y ésta sería la cama por esencia, no las otras dos. Y fue porque Dios sabe esto, creo yo, y porque quiere ser realmente el causante de una cama realmente existente y no un fabricante cualquiera de cualquier clase de camas, por lo que hizo ésa, **única** en su ser natural. “¿Te parece, pues que le llamemos el productor de la naturaleza de ese objeto, o algo semejante?”<sup>864</sup> Es justo hacerlo, puesto que ha producido la cama natural y todas las demás cosas de ese orden.

El pintor no es artífice y causante del mismo objeto, sino imitador de aquello de que los otros son artífices, es el autor de la tercera especie, empezando a contar por la natural, es el imitador.

Esto mismo es el autor de tragedias, por ser imitador, es un tercero en la sucesión que empieza en el rey y en la verdad, y lo mismo todos los demás imitadores.

El pintor no inventa lo mismo que existe en la naturaleza, sino las obras del artífice, pero no imita las cosas tales como son, sino como aparecen, la pintura es imitación de una apariencia y no de una verdad.

Por tanto el arte imitativo está muy lejos de lo verdadero, y la razón de que lo produzca todo está en que no alcanza sino muy poco de cada cosa y en que esto poco es un mero fantasma. Pintará distintos artesanos, sin entender nada de las artes de estos hombres, pero, si es buen pintor, podrá pintando un carpintero y mostrándolo desde lejos, engañar a niños y hombres necios con la ilusión de que es un carpintero de verdad.

Pero se debe pensar de la siguiente forma: “Cuando al que nos anuncie que ha encontrado un hombre entendido en todos los oficios y en todos los asuntos que cada uno en particular conoce, y que lo sabe todo más perfectamente que cualquier otro, hay que responder a ese tal que es un simple y que probablemente ha sido engañado al topar con algún charlatán o imitador, que le ha parecido omnisciente por no ser él capaz de distinguir la episteme<sup>865</sup>, la ignorancia y la imitación<sup>866</sup>.”

Por esto hay que examinar el género trágico y a Homero, su guía, porque hemos oído decir a algunos que aquellos conocen todas las artes y todas las cosas humanas en relación con la virtud y con el vicio, y también las divinas. Hay que examinar si estos no han quedado engañados con tales imitadores, sin darse cuenta, al ver sus obras, de que

---

<sup>861</sup> Como a lo largo de toda la obra aparece una clasificación tripartita. Este tipo de clasificaciones basada en el tres, es también característica del pensamiento antiguo y del pitagórico.

<sup>862</sup> Hay en el *Timeo* una explicación muy semejante relativa al origen del universo.

<sup>863</sup> *República*, X, 597 c

<sup>864</sup> *República*, X, 597 c

<sup>865</sup> “ἐπιστήμη”: conocimiento, saber, ciencia. Es el conocimiento verdadero, el conocimiento de la idea en sí, la que genera todo lo que existe, la que es el arjé.

<sup>866</sup> La imitación es el género intermedio, en los extremos están el verdadero conocimiento o episteme y en el otro la ignorancia.

están a **triple distancia** del ser y de que sólo componen fácilmente a los ojos de quien no conoce la verdad, porque no componen más que apariencias, pero no realidades.

Si alguien pudiese hacer las dos cosas, el objeto imitado y su apariencia, no se entregaría a fabricar apariencias, sino que si tuviera realmente conocimiento de los objetos que imita trabajaría en ellos más que en sus imitaciones.

De la mayoría de las cosas no le pide cuenta a Homero ni a ningún otro de los poetas. *“Pero sobre las cosas más importantes y hermosas de que se propone hablar Homero, sobre las guerras, las campañas, los regímenes de las ciudades y la educación del hombre, es justo que nos informemos de él.”*<sup>867</sup>

Considera que Homero tiene el **tercer puesto** a partir de la verdad, porque es un fabricante de apariencias, un imitador. Para tener el **segundo puesto** hay que ser capaz de conocer las conductas que hacen mejores o peores a los hombres en lo privado y en lo público y pregunta si existe alguna polis que haya mejorado por él su constitución, como Lacedemonia mejoró la suya por Licurgo y otras muchas ciudades, grandes o pequeñas, por otros muchos varones. *“¿Y cuál es la polis que le atribuye el haber sido un buen legislador en provecho de sus ciudadanos? Pues Italia y Sicilia señalan a Carondas<sup>868</sup> y nosotros a Solón<sup>869</sup>. ¿Y a ti cuál?”*<sup>870</sup> De Homero nadie dice esto.

Tampoco se puede recordar ninguna guerra que haya sido felizmente conducida por su mando o consejo, ni cuentan de él que haya realizado inventos y adquisiciones ingeniosas para las artes o para alguna otra esfera de acción, que son propios de un varón un sabio, como cuentan de Tales de Mileto<sup>871</sup> o de Anacarsis el escita<sup>872</sup>.

Pero ya que no en la vida pública al menos en la privada *“¿Se dice acaso que Homero haya llegado alguna vez, mientras vivió, a ser guía de educación para personas que le amasen por su trato y que trasmitiesen a la posteridad un sistema de vida homérico, a la manera de Pitágoras<sup>873</sup>, que fue especialmente amado por ese motivo, y cuyos discípulos, conservando aún hoy día el nombre de vida pitagórica, aparecen señalados en algún modo entre todos los demás hombres?”*<sup>874</sup>

Si Homero por haber conocido estas cosas y no sólo imitarlas, hubiese sido realmente capaz de educar a los hombres y hacerlos mejores, se habría granjeado un gran número de amigos que le hubiesen honrado y amado como lograron Protágoras<sup>875</sup>

---

<sup>867</sup> República, X, 599 c

<sup>868</sup> **Carondas** fue un legislador griego del siglo VI a. C. Era discípulo de Pitágoras y se inspiró en las leyes de Zaleuco de Locri para elaborar las leyes de las colonias fundadas por la ciudad griega de Calcis, en Sicilia, en la Magna Grecia (Italia).

<sup>869</sup> **Solón**, 638 – 558 a. C., fue legislador y gobernante ateniense, y uno de los siete sabios de Grecia.

<sup>870</sup> República, X, 599 d - e

<sup>871</sup> **Tales de Mileto** 624 – 546 a. C., considerado el primer filósofo, fue también matemático, y se le atribuyen importantes aportaciones en el terreno de la astronomía y la física, así como un activo papel como legislador en su ciudad natal.

<sup>872</sup> **Anacarsis**, siglo VI a. C., fue un filósofo y príncipe escita, pueblo al sureste de la actual Rusia, amigo de Solón. Parece haber sido inventor, se le atribuyen la invención del fuelle, la rueda de alfarero y la mejora del ancla.

<sup>873</sup> **Pitágoras**, 570 - 496 a. C., filósofo y matemático, y creador de la escuela pitagórica.

<sup>874</sup> República, X, 600 a – b. Platón hace una defensa del modo de vida pitagórico y señala que todavía en su época existían discípulos suyos que practicaban ese tipo de vida.

<sup>875</sup> **Protágoras de Abdera**, siglo V a. C. sofista griego, fue enviado por Pericles a fundar la polis de Turios.



el abderita y Pródico<sup>876</sup> el ceo y otros muchos<sup>877</sup>, que pudieron con sus conversaciones privadas, infundir en sus contemporáneos la idea de que no serían capaces de gobernar su casa, ni su polis si ellos no dirigían su educación, y por esta sabiduría son tan amados por sus discípulos que casi los llevan en palmas. “¿...los contemporáneos de Homero iban a dejar que éste o Hesíodo anduviesen errantes entonando sus cantos si hubiesen sido ellos capaces de aprovecharles para la virtud, y no se hubieran pegado a ellos más que al oro, ni les hubieran forzado a vivir en sus propias casas, o, en caso de no persuadirles, no les hubieran seguido a todas partes hasta haber conseguido la educación conveniente?”<sup>878</sup>

Entonces puede afirmar que todos los poetas, empezando por Homero, son imitadores de imágenes de virtud o de aquellas otras cosas sobre las que componen, y no alcanzan la verdad, igual que el pintor. El poeta no sabe más que imitar, pero, valiéndose de nombres y locuciones, aplica unos ciertos colores tomados de cada una de las artes, de manera que otros semejantes a él, que juzgan por las palabras, creen que se expresa muy acertadamente cuando habla, sea sobre el arte del zapatero, o sobre estrategia, o sobre cualquier otro asunto.

El que hace una apariencia, el imitador, no entiende nada del ser, sino de lo aparente.

Sobre cada objeto hay **tres artes distintas**: la de utilizarlo, la de fabricarlo y la de imitarlo.

La virtud, la belleza y la verdad de cada cuerpo, ser vivo o actividad, están en relación exclusivamente con el fin para el que nacieron o han sido hechos, por tanto resulta enteramente necesario que el que utiliza cada uno de ellos sea el más experimentado y sea él quien comunique al fabricante los buenos o malos efectos que produce en el uso aquello de que se sirve. Pone como ejemplo al flautista que informa al fabricante de flautas acerca de las que le sirven para tocar y ordena cómo debe hacerlas y éste obedece. Así, respecto a un mismo objeto, el fabricante debe tener una creencia bien fundada acerca de su conveniencia o inconveniencia, porque trata con el entendido y está obligado a oírle; el que lo utiliza, en cambio, debe tener conocimiento.

El imitador no tiene conocimiento derivado del uso, ni una opinión recta por comunicación necesaria con el entendido, por tanto no podrá opinar debidamente acerca de las cosas que imita respecto a su perfección o defecto. A pesar de todo se pondrá a imitarlas sin conocer en qué aspecto es cada una mala o buena, y lo probable es que imite lo que parezca hermoso a la masa de los totalmente ignorantes.

Concluye que están de acuerdo en que “...el imitador no sabe nada que valga la pena acerca de las cosas que imita; por tanto, la imitación no es cosa seria, sino un juego de niños, y los que se dedican a la poesía trágica<sup>879</sup>... son todos unos imitadores, los que más.”<sup>880</sup>

La imitación trata sobre algo que está a tres puestos de distancia de la verdad y se pregunta cuál es el elemento del hombre sobre el que ejerce el poder que le es propio.

---

<sup>876</sup> **Pródico de Ceos** siglo V y IV a. C. filósofo griego, que formó parte de la primera generación de sofistas.

<sup>877</sup> Platón está comparando la capacidad de persuasión de Homero con la de los sofistas sobre el modo de vivir, tratando irónicamente las enseñanzas de los sofistas.

<sup>878</sup> *República*, X, 600 d - e

<sup>879</sup> Se refiere también a la poesía épica.

<sup>880</sup> *República*, X, 602 b

Ante la incompreensión de Glaucón, le explica que una cosa de un tamaño determinado no nos parece igual a la vista de cerca que de lejos, y unos mismos objetos nos parecen curvos o rectos según los veamos en el agua o fuera de ella, y cóncavos o convexos, conforme a un extravío de visión en lo que toca a los colores, y en general, se revela en nuestra alma la existencia de toda una serie de perturbaciones de este tipo, y por esta debilidad de nuestra naturaleza, la pintura sombreada, la prestidigitación y otras muchas invenciones por el estilo, son aplicadas y ponen por obra todos los recursos de la magia.

Los remedios que se nos manifiestan más gratos para ayudarnos contra estas cosas son el medir, el contar y el pesar, de modo que no se nos imponga esa apariencia mayor o menor, o de mayor número o más peso. Esto es obra del elemento calculador que existe en nuestra alma. A este elemento una vez que ha medido unas cosas como mayores o menores o iguales que otras, se le aparecen términos contrarios como juntos al mismo tiempo en un mismo objeto, aunque dijimos que era imposible que a una misma facultad se le muestre los contrarios al mismo tiempo en un objeto mismo, sin embargo lo que nuestra alma opina prescindiendo de la medida no es lo mismo que lo que opina conforme a la medida y lo que da fe a la medida y al cálculo es lo mejor de nuestra alma, y lo que a ello se opone será alguna de las cosas viles que en nosotros hay.<sup>881</sup>

A esta conclusión llega cuando dice que “...la pintura y, en general, todo arte imitativo, hace sus trabajos a gran distancia de la verdad, y trata y tiene amistad con la parte de nosotros que se aparta de la razón, y ello sin ningún fin sano ni verdadero.”<sup>882</sup>

Pasa analizar si la poesía imitativa, la que corresponde al oído, es deleznable o digna de aprecio. El razonamiento que realiza es el siguiente: “la poesía imitativa nos presenta a los hombres realizando actos forzosos o voluntarios a causa de los cuales piensan que son felices o desgraciados, y en los que se encuentran ya apesadumbrados, ya satisfechos... El hombre se dividirá también en sus actos y se pondrá en lucha consigo mismo, de la misma forma que se dividía en la visión y tenía en sí al mismo tiempo opiniones contrarias sobre los mismos objetos.”<sup>883</sup> Ya se habían mostrado conformes sobre todos estos puntos, “que nuestra alma está llena de miles de contradicciones de esta clase.”

Entonces Platón considera necesario tratar ahora lo que se dejaron atrás. Un hombre discreto que tenga una desgracia como la pérdida de un hijo o la de algún otro ser que estime especialmente, decíamos que la soportará más fácilmente que ningún otro hombre. No es que no sienta nada, porque esto es imposible, más bien lo que hará será moderar su dolor. Ese hombre luchará mejor con el dolor y le opondrá mayor resistencia, cuando sea visto por sus semejantes que cuando se quede consigo mismo en la soledad, porque al quedarse solo, no reparará en dar rienda suelta a unos lamentos de los que se avergonzaría si alguien se los oyese y hará muchas cosas que no consentiría que nadie le viera hacer.

---

<sup>881</sup> Platón defiende que la aritmética es la que permite resolver las apariencias de las objetos que obtenemos por los sentidos.

<sup>882</sup> *República*, X, 603 c -d

<sup>883</sup> *República*, X, 603 d

Lo que le manda resistir es la razón y la ley y lo que le arrastra a los dolores es su mismo pesar. Habiendo dos impulsos en el hombre sobre el mismo objeto y al mismo tiempo, por fuerza decimos que debe haber en él dos elementos distintos.

Uno de ellos está dispuesto obedecer a la ley por donde ésta le lleve y la ley dice que es conveniente guardar lo más posible la tranquilidad en los azares y no afligirse, ya que no está claro lo que hay de bueno o de malo en tales cosas; que tampoco adelanta nada el que las lleva mal, que nada humano hay digno de gran afán y que lo que en tales situaciones debe venir más rápidamente en nuestra ayuda queda impedido por el mismo dolor, la reflexión acerca de lo ocurrido y el colocar nuestros asuntos, conforme la razón nos convenza de que debe ser mejor acostumar al alma a volver lo antes posible a su curación y a enderezar lo caído y enfermo, suprimiendo con el remedio sus plañidos<sup>884</sup>. Esto es lo más recto que puede hacerse en los infortunios de la vida. *“El mejor elemento sigue voluntariamente ese raciocinio, ... y lo que nos lleva al recuerdo de la desgracia y a las lamentaciones, sin saciarse nunca de ellas, es irracional y perezoso y lleno de cobardía.”*<sup>885</sup>

Uno de estos elementos, el irritable admite mucha y variada imitación, pero el carácter reflexivo y tranquilo, siendo siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar ni cómodo de comprender cuando es imitado, mucho más para una asamblea en fiesta y para hombres de las más diversas procedencias reunidos en el teatro. La imitación les presenta un género de sentimientos completamente extraño para ellos.

Por tanto, el poeta imitativo no está destinado por naturaleza a ese elemento del alma, ni su sabiduría se hizo para agradarle, si debe ganar renombre entre la multitud, sino para el carácter irritable y multiforme, que es el que puede ser fácilmente imitado. No debe acogerse en una polis que debe ser regida por buenas leyes porque aviva y nutre ese elemento del alma y haciéndolo fuerte acaba con la razón, igual que alguien, dando poder en una polis a unos miserables, traiciona a ésta y pierde a los ciudadanos más prudentes.

*“De ese modo, diremos, el poeta imitativo implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno, condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella, elemento que no distingue lo grande de lo pequeño, sino que considera las mismas cosas unas veces como grandes, otras como pequeñas, creando apariencias enteramente apartadas de la verdad.”*<sup>886</sup>

Pero lo más terrible de la poesía es su capacidad de insultar a los hombres de provecho, con excepción de unos pocos. El elemento que es contenido por fuerza en las desgracias domésticas y privado de llorar, de gemir a su gusto y de saciarse de todo ello, estando en su naturaleza el desearlo, éste es precisamente el que los poetas dejan satisfecho y gozoso; y que lo que por naturaleza es mejor en nosotros, como no está educado por la razón ni por el hábito, afloja en la guarda de aquel elemento plañidero.

Lo mismo puede decirse de lo cómico, cuando te das al regocijo por oír en la representación cómica o en la conversación, algo que en ti mismo te avergonzarías de tomar a risa, y no lo detestas por perverso.

Y respecto a los placeres amorosos y a la cólera y a todas las demás concupiscencias del alma, ya dolorosas, ya agradables que decimos siguen a cada una

---

<sup>884</sup> Defiende ideas que después serán compartidas por el estoicismo

<sup>885</sup> *República*, X, 604 d

<sup>886</sup> *República*, X, 605 b- c

de nuestras acciones, la imitación poética produce esos mismos efectos en nosotros, porque ella riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado, para que seamos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados.

*“Así cuando te encuentres Glaucón, panegiristas de Homero que digan que este poeta fue quien educó a Grecia y que, en lo que se refiere al gobierno y dirección de los asuntos humanos, es digno de que se le acoja y se le estudie y de que conforme a su poesía se instituya la propia vida, deberás besarlos y abrazarlos como a los mejores sujetos en su medida, y reconocer también que Homero es el más poético y primero de los trágicos; pero has de saber igualmente que, en lo relativo a poesía, no debe admitirse en la polis más que los himnos a los dioses y los encomios de los héroes. Y si admites también la musa placentera, en cantos o en poemas, reinarán en tu polis el placer y el dolor en vez de la ley y de aquel razonamiento que en cada caso parezca mejor a la comunidad.”*<sup>887</sup>

La justificación para desterrarla de su polis, es que **la razón se lo impone**<sup>888</sup>. Además para que no se le acuse de dureza y rusticidad, dice que es ya antigua la discordia entre la filosofía y la poesía.

Y añade: “...mientras no sea capaz de justificarse la vamos a oír repitiéndonos a nosotros mismos el razonamiento que hemos hecho y atendiendo a su conjuro para liberarnos de caer por segunda vez<sup>889</sup> en un amor propio de los niños y de la multitud. La escucharemos, por tanto, convencidos de que esa poesía no debe ser tomada en serio, por no ser ella misma una cosa seria, ni atendida a la verdad”<sup>890</sup>.

Hace una **conclusión**: “...ni por la exaltación de los honores, ni por la de la riquezas, ni por la de mando alguno ni tampoco por la de la poesía, vale la pena descuidar la justicia ni las otras partes de la virtud.”<sup>891</sup>

## 2ª PARTE: La inmortalidad del alma

Platón observa que aún no han tratado sobre las más grandes recompensas de la virtud, de los premios que le están preparados. Al decirle Glaucón que habla de una cosa muy grande, le responde si existe algo que pueda llegar a ser grande en un tiempo pequeño, porque todo el tiempo que va desde la niñez hasta la senectud es muy poco comparado con la totalidad del tiempo.

Y a un ser inmortal no le resulta adecuado afanarse por un tiempo tan breve y no por la eternidad.

Glaucón no entiende lo que quiere decir y Platón le pregunta si no siente que nuestra alma es inmortal y que nunca perece<sup>892</sup>.

---

<sup>887</sup> *República*, X, 606 e – 607 a.

<sup>888</sup> Platón que busca el equilibrio vuelve a romperlo en favor de la razón, es una negación de las emociones y una defensa absoluta del control. Aristóteles, en la *Poética* (1449 b), defenderá una opinión totalmente contraria, considera que a través de la compasión y el terror se purifican los afectos.

<sup>889</sup> Si la permitiese en su polis, sería la segunda vez, después de haber influido en Atenas, que influyese en la educación.

<sup>890</sup> *República*, X, 608 a

<sup>891</sup> *República*, X, 608 b

Glaucón no comparte esta idea y le pide que lo demuestre.

Platón argumenta: Hay algo a lo que se da el nombre de bueno o de malo, lo malo es todo lo que disuelve y destruye y lo bueno lo que sana y acrecienta. Lo malo cuando se da en un ser, pervierte aquello en que se produce y finalmente lo disuelve y arruina enteramente, *“el mal connatural con cada cosa y la perversión que produce es lo que la disuelve;”*<sup>893</sup> En el alma también hay algo que la hace perversa: la injusticia, el desenfreno, la cobardía y la ignorancia.

Si la enfermedad en el cuerpo, lo arruina y lo lleva a no ser ya cuerpo, la injusticia y sus demás males no destruyen y corrompen el alma hasta llevarla a la muerte al separarla del cuerpo, además es absurdo que la perversión ajena destruya una cosa y la propia no. Cuando los alimentos destruyen el cuerpo, decimos que el cuerpo ha perecido por causa de ellos, pero bajo su propio mal, que es la enfermedad. Siguiendo el mismo razonamiento, si la corrupción del cuerpo no implanta en el alma la corrupción propia de ésta, no admitiremos que ella quede destruida por el mal extraño sin la propia corrupción, es decir, lo uno por el mal de lo otro.

Entonces o negamos todo esto o defendemos, mientras no esté refutado, que por ninguna enfermedad el alma se hace más injusta o impía, porque por la aparición en una cosa de un mal que le es extraño, si no se le junta el mal propio, no podemos dejar que se diga que se destruye el alma ni otro ser alguno. *“Pues en verdad nadie demostrará jamás esto de que el alma de los que están en trance de morir se haga más injusta por la muerte.”*<sup>894</sup>

Pero si alguien contradice este argumento y dice que el moribundo se hace más perverso y más injusto, en ese caso la injusticia es algo mortal, como una enfermedad para el que la lleva en sí, y por esta causa que mata su propia naturaleza, mueren los que la abrazan.

Glaucón contesta que la injusticia no parecería una cosa tan terrible si fuera mortal para el que la abraza, *“Tan lejos se encuentra, según parece, de producir la muerte.”*<sup>895</sup>

Y Platón concluye: *“Y así, si no perece por mal alguno, ni propio ni extraño, es evidente que por fuerza debe existir siempre; y lo que existe siempre es inmortal.”*<sup>896</sup>

Esto es así, por tanto *“existen siempre las mismas almas, ya que ni pueden ser menos, porque no perece ninguna, ni tampoco más, pues si se produjera algo de más en los seres inmortales, bien te das cuenta que nacería de lo mortal, y entonces todo terminaría siendo inmortal.”*<sup>897</sup>

Pero, no podemos admitir eso, porque la razón no lo permite, como tampoco que el alma, en su más verdadera naturaleza, sea algo que rebose diversidad, desigualdad y diferencia en relación consigo mismo. *“No es fácil que lo eterno sea algo compuesto de muchos elementos... Así pues, el que el alma sea algo inmortal nos lo impone nuestro*

---

<sup>892</sup> La inmortalidad del alma, aunque fue defendida con anterioridad, especialmente en los círculos órficos y pitagóricos, no tenía una aceptación general, esto explica la incredulidad de Glaucón.

<sup>893</sup> *República*, X, 609 a

<sup>894</sup> *República*, X, 610 c

<sup>895</sup> *República*, X, 610 e hubo but

<sup>896</sup> *República*, X, 611 a

<sup>897</sup> *República*, X, 611 a

*reciente argumento y los demás que se dan; pero para saber cómo sea ella en verdad hay que contemplarla no degradada por su comunidad con el cuerpo y por otros males, como la vemos ahora, si no que hay que percibirla adecuadamente con el raciocinio, tal como es ella al quedar en su pureza, y se distinguirán más claramente las obras justas y las injustas y todo lo demás de que hemos tratado.*”<sup>898</sup>

Hay que mirar a **su amor al saber**, y hay que pensar en las cosas a que se abraza y en las compañías que desea en su calidad de allegada de lo divino e inmortal y de lo que siempre existe, y hay que verla toda entera fuera del mar en que se haya y sin las muchas piedras y conchas de ahora, porque se nutre de la tierra, se han fijado a su alrededor, entonces se podrá ver su verdadera naturaleza, si es compuesta o simple y de qué manera y cómo será.

En **conclusión** en este razonamiento se resuelven las dificultades propuestas, *“encontrando que la práctica de la justicia es en sí misma lo mejor para el alma considerada en su esencia, y que ésta debe de obrar justamente,...”*<sup>899</sup>

Entonces, no se puede ver con malos ojos que además de esas excelencias, restituyamos a la justicia y a las demás virtudes los muchos premios que suele recibir, tanto de los hombres como de los dioses, así en vida del sujeto como después de su muerte.

Pide que le restituyan lo que les concedió, volviendo así al primer libro: *“que el justo pareciera ser injusto y el injusto, justo”*<sup>900</sup> como ahora ya están juzgadas, pide, en nombre de la justicia que se reconozca que ésta se nos muestra tal como corresponde al buen nombre que tiene entre los dioses y los hombres para que recoja los premios del vencedor que ganó por su fama y da a los que la poseen, porque ya se han visto los bienes que concede derivados de su propia esencia, sin engaño para los que de veras la abrazan.

**En conclusión** la justicia es mejor que la injusticia.

Pide que le reconozcan su afirmación sobre que ninguno de esos dos hombres escapa en su manera de ser a la mirada de los dioses y que uno será amado por ellos y el otro odiado y que al amado de los dioses toda las cosas que de esos dioses procedan le van a venir de la manera más favorable, salvo algún **mal necesario**<sup>901</sup> que trajese desde su nacimiento como consecuencia de un yerro anterior<sup>902</sup>.

Del hombre justo hay que pensar que, si vive en pobreza o en enfermedades o en algún otro de los que parecen males, todo ello terminará para él en bien, sea durante su vida, sea después de su muerte. Porque nunca será abandonado por los dioses el que se afana en hacerse justo y en parecerse a la divinidad<sup>903</sup>, en lo que es posible al ser humano, por la práctica de la virtud.

En cuanto al injusto, hay que pensar lo contrario de todo esto. Y éstos son los galardones que hay para el justo de parte de los dioses.

---

<sup>898</sup> *República*, X, 611 b -c

<sup>899</sup> *República*, X, 612 a -b

<sup>900</sup> *República*, X, 612 c

<sup>901</sup> Porque no se ha expiado la culpa.

<sup>902</sup> Aquí alude a la reencarnación, para explicar el mal.

<sup>903</sup> “Seguir a la Divinidad” era una máxima de los pitagóricos: que Platón sigue como regla ética también en el *Teeteto*, 176 b.

De los hombres reciben buena fama y recompensas, porque aunque los hombres desenvueltos e injustos, igual que los corredores corren bien a la salida y mal al regreso y quedan en ridículo, los expertos de verdad en la carrera llegan al fin, recogen los premios y son coronados, éstos son los justos.

Los justos, cuando llegan a mayores, mandan en sus polis, si quieren mandar, casan con quien quieren y dan sus hijos en matrimonio a quien se les antoja. Respecto a los injustos, en su mayoría, aunque se encubran durante su juventud, son cogidos al final de su carrera, se hacen con ello dignos de risa y, al llegar a viejos, son despiadadamente vejados por forasteros y conciudadanos.

Estos bienes no son nada en número ni en grandeza comparados con lo que a cada uno de esos hombres les espera después de la muerte.

Empieza a relatar el **mito de Er**<sup>904</sup>, que relata el mundo del más allá. Er muere, pero vuelve a la vida y cuenta lo que vió.

*“Er, hijo de Armenio, de la tribu de Panfilio”<sup>905</sup>, que murió en una guerra y habiendo sido levantados, diez días después, los cadáveres ya putrefactos, él fue recogido incorrupto y llevado a casa para ser enterrado y, yacente sobre la pira, volvió a la vida a los **doce días** y contó, así resucitado, lo que había visto allá.”<sup>906</sup>*

Al salir del cuerpo, su alma se había puesto en camino con otras muchas y habían llegado a un lugar maravilloso, donde había en la tierra dos aberturas que comunicaban entre sí y otras dos arriba en el cielo frente a ellas. En la mitad había unos jueces que mandaban a los justos que fueran subiendo a través del cielo, por el camino de la derecha y a los injustos les ordenaban ir abajo, por el camino de la izquierda. Al adelantarse él, le dijeron que debía de ser mensajero de las cosas de allá para los hombres y le invitaron a que oyera y contemplara cuanto había en aquel lugar. Las almas se contaban lo que habían vivido en aquel **viaje de mil años**, porque pagaban cada injusticia y ofensa hecha a los demás diez años y diez veces por cada una y cada vez durante cien años<sup>907</sup>, porque ésta es la duración de la vida humana y el fin era que pagasen decuplicado el castigo de su delito. Y los que habían realizado obras buenas y habían sido justos y piadosos, obtenían su merecido en la misma proporción.

Allí había luces y círculos que giraban, estaban las tres Parcas<sup>908</sup>, hijas de la Necesidad, que ocupaba el centro y gracias a la cual giran todas las esferas.

Láquesis les decía a las almas efímeras que ellas elegirían su hado, su género de vida, todas participarán más o menos de la virtud, pero la virtud no admite dueño, la responsabilidad es del que ellas eligen; no hay culpa alguna en la Divinidad.

Después de decir esto arrojó los lotes a la multitud y cada cual alzó el que había caído a su lado, excepto el mismo Er, a quien no se le permitió hacerlo así; y al cogerlo

---

<sup>904</sup> El nombre de Er es hebreo y coincide con el de uno de los ascendientes de José, esposo de la Virgen María.

<sup>905</sup> Es una región de Asia menor sudoccidental, al noroeste de Chipre, atravesada por el río Eurimedonte, junto a cuya desembocadura tuvo lugar la batalla del mismo nombre y donde la liga de Delos terminó con el dominio persa en Chipre y Asia menor. Como curiosidad *panfilia* significa: Amante de todos, cosmopolita, ciudadano del mundo.

<sup>906</sup> *República*, X, 614 b

<sup>907</sup> La referencia a ser al número diez y sus múltiplos representan un elemento pitagórico de la *Nekyia* o viaje al Hades, el mundo de las almas de los muertos.

<sup>908</sup> Cantaban al unísono, Láquesis, las cosas pasadas, Cloto, las presentes y Atropo, las futuras.

quedaban enterados del puesto que les había caído en suerte. A continuación el adivino puso delante de ellos los modelos de vida y las había de todas clases.

Pero allí no había categorías de alma, aunque todo lo demás aparecía mezclado entre sí y con accidentes diversos de pobreza y riquezas, de enfermedades y salud, y una parte se quedaba en la mitad de estos extremos<sup>909</sup>.

Platón aconseja aprender a elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno u otro sentido, tanto en esta vida como en la ulterior, porque así es como llega al hombre a mayor felicidad.

Había un tirano que saliéndose de las prescripciones del adivino, no se reconocía culpable de sus desgracias, sino que acusaba a la fortuna, a los hados y a todo antes que a sí mismo. Éste había venido del cielo y en su vida anterior había vivido en una república bien ordenada y había tenido su parte de virtud, por hábito, pero sin filosofía.

Y después de haber elegido su vida, todas las almas se acercaban al Láquesis, por el orden mismo que les había tocado; y ella daba a cada uno, como guardián de su vida y cumplidor de su elección, el hado que había escogido.

**Termina la República** diciendo que ese relato no se perdió y les puede salvar a ellos si lo creen, con lo cual pasarán felizmente el río del Olvido y no contaminarán su alma. *“Antes bien, si os atenéis a lo que os digo y creéis que el alma es inmortal y capaz de sostener todos los males y todos los bienes, iremos siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas formas la justicia, juntamente con la inteligencia para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses, tanto durante nuestra permanencia aquí como cuando hayamos recibido, a la manera de los vencedores que los van recogiendo en los juegos, los galardones de aquellas virtudes; y acá, y también en el viaje de mil años<sup>910</sup> que hemos descrito, seamos felices.”*<sup>911</sup>

---

<sup>909</sup> Parece que sigue la idea de un destino, pero el modo de vida es elección personal.

<sup>910</sup> El tiempo que tiene que viajar el alma, según el mito de Er.

<sup>911</sup> *República*, X, 621 c -d



## BIBLIOGRAFIA

### TRADUCCIONES PLATÓN

PLATÓN. *Diálogos*, VII, Trad. Juan B. Bergua, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1960

PLATON, *Obras completas, Diálogos de Platón*, Introducción Emilio Lledó, Trad. Julio Calonge, Emilio Lledó y Carlos García Gual, Madrid, Ed. Gredos, 2007

PLATON, *Obras completas*, Trad. María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, et alii, Madrid, Ed. Aguilar, 1974

PLATON, *Oeuvres complètes, La République*, T. VI, VII, Trad. E. Chambry, Paris, **Les Belles Lettres**, 1981

*La República*, 5ª ed., Madrid, Trad. José M. Pabón, y Manuel Fernández-Galiano, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006

*Las Leyes*, 3ª ed., Trad. José M. Pabón, y Manuel Fernández-Galiano Madrid, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999

*El Político, Critón, Menón*, Trad. Antonio González Laso, Madrid, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1994

*Apología de Sócrates*, Trad. Enrique A. Ramos Jurado, Madrid, Ed. Alma Mater, 2003

*Fedón*, 2ª reimp., Trad. Luis Gil Fernández, Madrid, Ed. Tecnos, 2009

### FUENTES DIRECTAS

APULEYO, *De Platone et eius dogmate*, sitio de Philippe Remacle (1944 - 2011): Trad. de Victor Bétolaud (1803 - 1879), APULEYO, *Oeuvres complètes d'Apulée, De la doctrine de Platon*, T. II, París, Ed. Garnier Frères, 1836

AULO GELIO, *Noches áticas*, Trad. Fco. García Jurado, Madrid, Alianza Editorial, 2007

ARISTÓTELES, *Metafísica*, 3ª reimp. Trad. Valentín García Yebra, Madrid, Ed. Gredos, 2012

*Metafísica*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Ed. Gredos, 2006

*Política*. 5ª reimp. Trad. Manuela García Valdés, Madrid, Ed. Gredos, 2008

*Política, Introducción*, Trad. Julián Marías, Madrid, Editorial Centro Estudios Políticos y Constitucionales, 2005

*Constitución de Atenas*, Trad. Antonio Guzmán Guerra, Madrid, Alianza Editorial, 2007

CICERÓN, *Tusculanas*, Trad. Madrid, Alianza Editorial, 2010

- La República*, Trad. Francisco M. del Rincón Sánchez, Madrid, Alianza Editorial, 2014
- Sobre la República*, 2ª reimp., Trad. Álvaro D'Ors, Madrid, Ed. Gredos, 2002
- DEMÓSTENES, *Discursos privados*, Vol. I, II, Trad. J. M. Colubi Falcó Madrid, Ed. Gredos, 2000
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, Trad. Carlos García Gual, Madrid, Ed. Alianza Editorial, 2007
- DIODORO de SICILIA, *Biblioteca Histórica*, Trad. de Francisco Parreu Alasá, Madrid, Ed. Gredos, 2001
- EUCLIDES, *Elementos*, 2ª reimp., Trad. Mª Luisa Puertas Castaños, Madrid, Ed. Gredos, 2007
- JÁMBLICO, *Vida pitagórica. Protréptico* Trad. M. Periago Lorente, Madrid, Ed. Gredos, 2008
- JENOFONTE, *Constitución de Esparta*, Madrid, Ed. Cátedra, 2009
- JENOFONTE, *Helénicas*, Trad. de Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid, Ed. Gredos, 2008
- HERÓDOTO. *Historia*, Trad. Carlos Schrader. Madrid, Ed. Gredos, 2007
- PLUTARCO, *Vidas paralelas, Solón, Pericles, Temístocles*, II, Trad. Aurelio Pérez Jiménez Madrid, Ed. Gredos, 2008
- Vidas Paralelas, Lisandro, Cimón, Nicías*, V, Trad. Jorge Cano Cuenca, David Hernández de la Fuente y Amanda Ledesma, Madrid, Ed. Gredos, 2007
- Vidas paralelas, Dión*, VII, Madrid, Ed. Gredos, 2009
- Vidas Paralelas, Alcibíades*, 4ª ed., Madrid, Ed. Cátedra, 2007
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres. Antiguas costumbres de los espartanos* III,, Madrid, Ed. Gredos, 2008
- Obras morales y de costumbres. Sobre el demon de Sócrates*, VIII, Trad. R.M. Aguilar, Madrid, Ed. Gredos, 2008
- POLIBIO, *Historias*, I-V, Trad. M. Balasch Recort, Madrid, Ed. Gredos, 1991
- PORFIRIO, *Vida de pitágoras. Argonáuticas órficas. Himno órficos*. 1ª reimp. Trad. Trad. M. Periago Lorente, Madrid, Ed. Gredos, 2002
- SEXTO EMPÍRICO, Adv. Math. VII 92, en EGGERS LAN, C.; PORATI, A. et alii: *Los filósofos presocráticos*, 2ª reimp. Vol. III, Madrid, Ed. Gredos, 1997
- SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores (matemáticos)*. Vol. I. Libros I–VI, Trad. Jorge Bergua Cavero, Madrid, Ed. Gredos, 1997
- TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Trad. J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Ed. Gredos, 2008

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ATTALI, J., *Historia de la propiedad*, Barcelona, Ed. Planeta, 1989
- BENGTSON, H., *Historia de Grecia*, Madrid, Ed. Gredos, 2008
- BERNABÉ, A., *Fragmentos presocráticos*, 1ª reimp., Madrid, Alianza editorial, 2010
- BLACKBURN, S., *La historia de la República de Platón*, Barcelona, Ed. Debate, 2007
- BLÁZQUEZ, J.M.; LÓPEZ MELERO, R., SAYAS, J.J., *Historia de Grecia Antigua*, Madrid, Ed. Cátedra, 1989
- BRISSON, L., et PRADEAU, J.F., *Platon, Les Lois*, Paris, Ed. Flammarion, 2006
- BRUN, J., *Platón y la Academia*, 4ª ed., Trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1977
- CARTLEDGE, P., *Los griegos*, 3ª ed. Barcelona, Ed. Crítica, 2009
- COPELSTON, F., *Historia de la Filosofía*. Vol. I “Grecia y Roma”, Barcelona, Ariel, 1969
- CAPELLE, W., *Historia de la filosofía griega*, 5ª reimp., Madrid, Ed. Gredos, 2003
- CROISSET, A., *Les Démocraties antiques*, Paris, Ed. Flammarion, 1909
- CHAIGNET. A. E., *Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne*. Vol. II, Bruxelles, Ed. Culture et Civilisation, 1968
- CHÂTELET, F., *El pensamiento de Platón*, Trad. J.M. García de la Mora, Labor, Barcelona, 1967.
- DELATTE, A., *Essai sur la politique pythagoricienne. Réimpression de l'édition de Liège de 1922*, Genève, Slatkine Reprints, 1979
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A.J. y PASCUAL GONZÁLEZ, J., *Esparta y Atenas en el siglo V. a.C.*, Madrid, Ed. Síntesis, 2007
- EGGERS LAN, C., *Los filósofos presocráticos*, 5ª reimp. Vol. I, II, III, Madrid, Ed. Gredos, 2008
- ENGELS, F., *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Barcelona, Ed. Planeta, 1992
- FARRINGTON, B.: *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*. Barcelona, Ed. Ariel, 1971
- FERNÁNDEZ BARREIRO, A.; PARICIO, J., *Fundamentos de derecho privado romano*, 8ª ed., Madrid, Ed. Marcial Pons, 2011
- FIELD, G.C., *Plato and his contemporaries*, New York, Publ. Haskell House, 1974

FINLEY, M.I., *La Grecia antigua*, Barcelona, Ed. Crítica, 2010

*La economía de la antigüedad* 3ª ed., México, Ed. F. C. E., 2003

FORNIS, C. *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Barcelona, Ed. Crítica, 2002

FRAILE, Guillermo: *Historia de la Filosofía. I, Grecia y Roma*, 3ª ed. Madrid, Ed. B.A.C. 1971

FRIEDLÄENDER P., *Platón*, Vols. I-III, Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Madrid, Tecnos, 1992.

FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua*, Barcelona, Ed. Iberia, 1987

GEYMONAT, L., *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, 2ª ed., Barcelona, Ed. Crítica, 2009

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Historia de Grecia*. Alcalá de Henares, Ed. UAH, 2012

GOMPERZ, T., *Pensadores griegos*, T. I, II, III. 2ª ed. Trad. Carlos Guillermo Körner; J.R. Bumantel; Pedro Von Hanselberg y Eduardo Prieto, Barcelona, Ed. Herder, 2010

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J., *Historia de Grecia Antigua*. Madrid, Ed. Akal, 2011.

GÓNZALEZ ÁLVAREZ, A.: *Manual de Historia de la Filosofía*. 3ª ed. Madrid, Ed. Gredos, 1982

GONZÁLEZ OCHOA, C., *Ficino, lector de la República*, [www. dialnet.unirioja](http://www.dialnet.unirioja)

GONZÁLEZ URBANEJA, P.M., *Platón y la Academia de Atenas*, Madrid, Ed. Nivola, 2006

*Pitágoras, el filósofo del número*, Madrid, Ed. Nivola, 2007

GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Ed. Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1973.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la Filosofía griega*, Madrid, Ed. Gredos, 2012

HARE, R.M., *Platón*. Trad. Andrés Martínez Lorca Madrid, Ed. Alianza, 1991

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, 8ª reimp., Trad. de Wenceslao Roces, México, Ed. F. C. E., 2005

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID; LÓPEZ MELERO, RAQUEL: *Civilización griega*, Alianza Editorial, Madrid 2014

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., *Vidas de Pitágoras*, Gerona, Ed. Atalanta, 2001

HIDALGO DE LA VEGA M. J.; SAYAS ABENGOCHEA. J.J. et alii., *Historia de Grecia Antigua*, 2ª reimp., Salamanca Ed. Universidad de Salamanca, 2005.

- HIRSCHBERGER, J.: *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Ed. Herder, 1956.
- HORDEN P. et PURCELL N., *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History*, Oxford, Ed. Blackwell , 2000
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, 7ª reimp., México, Ed. F. C. E., 2011
- Paideia, Los ideales de la cultura griega*, 1ª reimp. Trad. Joaquín. Xirau, Madrid, F.C.E., 1967.
- KIRK, G.S. y RAVEN J. E., *Los filósofos presocráticos*. 2ª ed. Madrid, Ed. Gredos, 2008
- LAKS, A., *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, México, Ed. U. N. A.M., 2007
- LLANOS, A., *Los presocráticos y sus fragmentos*. Traducción según la recopilación en griego de Hermann Diels, Buenos Aires, Ed. Juarez Editor, 1968.
- MAQUIAVELO, *El Príncipe*, Madrid, Ed. Espasa, 1976
- MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, 29ª ed. Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1978
- MEGÍAS QUIRÓS, J.J.: *Historia del pensamiento político de Occidente*. Navarra, Ed Aranzadi, 2006
- MONDOLFO, R., *El pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana*. T. I, II. 2ª ed. Buenos Aires, Ed. Losada, 1945
- MORO, T., *Utopía*, Madrid, Ed. Tecnos, 1987
- PEMÁN Y PEMARTÍN, J.M., *Ensayo sobre las ideas filosófico-jurídicas de la República de Platón*, Cádiz, Manuel Álvarez Impresor, 1921
- POMEROY, S.; BURSTEIN S.; DONLAN, W. et ROBERTS, J., *La Antigua Grecia*, Barcelona, Ed. Crítica, 2011
- POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Trad. Eduardo Loedel, Barcelona, Ed. Planeta, 1992
- PRIETO, Fernando. *Historia de las ideas y de las formas políticas. Vol. I, Edad Antigua*. 2ª ed. Madrid, Unión Editorial, 2007
- REALE, G. y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*. T.I. 3ª ed., Barcelona, Ed. Herder, 2004
- REALE, G. Y ANTISERI, D.: *Historia de la Filosofía*. T.I *De la Antigüedad a la E.M.* Barcelona, Ed. Herder, 2010
- REALE, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003
- ROBIN, León, *Platón*, Paris, Ed. Presses Universitaires, 1968

RODRIGUEZ PANIAGUA, J.M.: *Historia del pensamiento jurídico*, I, 7ª ed. Madrid, Ed. UCM, 1992

ROLL, E., *Historia de las doctrinas económicas*, 3ª ed., México, Ed. F.C.E., 1958

ROTHBARD, Murray N. *Historia del pensamiento económico. Vol. I*. Madrid, Unión Editorial, 1999

RUSSELL, Bertrand: *Historia de la Filosofía*. Trad. Juan Martín Ruiz-Werner y Juan García-Puente. (London 1962) Madrid, Ed. Aguilar, 1973

SCIACCA, Michele Federico: *Historia de la Filosofía*. Trad. Adolfo Muñoz Alonso. Barcelona, Ed. Luis Miracle, 1950

SOARES, L., *Platón y la política*, Madrid, Ed. Tecnos, 2010

STORING, H.J.: *Historia Universal de la Filosofía*, 2ª ed, trad. de A. GÓMEZ RAMOS. Madrid, Ed Tecnos, 2012

STRAUSS, Leo y CROUSEY, Joseph. *Historia de la Filosofía Política*. 7ª reimp. México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2010

TOYNBEE, A., *Los griegos: herencias y raíces*, México, Ed. Fondo Cultura Económica, 1988

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, 15ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 2010

WEBER, Alfredo: *Historia de la filosofía europea*. Trad. de la 7ª ed. Manuel Nuñez de Arenas. Madrid, Ed. Daniel del Jorro, 1914

WILL, E; MOSSÉ, C. Y GOUKOWSKY, P., *El mundo griego y el Oriente*, T. II, Madrid, Ed. Akal, 1998

WOLFF, J., *Filosofía Política. Una introducción*, Barcelona, Editorial Ariel, 2012